ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

ST. MARY'S COLLEGE LIBRARY

LA

CONSCIENCE

OU LA

RÈGLE DES ACTIONS HUMAINES

Du même auteur

PHILOSOPHIE DES LOIS

AU POINT DE VUE CHRÉTIEN

1 vol. in-8, 7 fr. — 1 vol. in-12, 3 fr. 50

L'ESPRIT HUMAIN ET SES FACULTÉS

OU

PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE

Nouvelle édition revue. — 2 volumes in-12, 7 fr.

Imprimerie L. Toinon et Cie, à Saint Germain.

LA CONSCIENCE

OU LA

RÈGLE DES ACTIONS HUMAINES

PAR

M. L. BAUTAIN

Ancien vicaire général de Paris, vicaire général de Bordeaux, professeur à la Sorbonne, supérieur de la maison de Juilly, docteur en théologie, en médecine et ès lettres, etc.

TROISIÈME ÉDITION

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

PARIS

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

DIDIER ET Ce, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES GRANDS-AUGUSTINS, 35

—

1869

Tous droits réservés

LA CONSCIENCE

OU

LA RÈGLE DES ACTIONS HUMAINES

CHAPITRE PREMIER

EXPOSITION DU SUJET

La théologie morale et la philosophie morale, qui ont le même objet, diffèrent par leur principe, par leur autorité, par leur étendue, par leurs moyens. — Plan général de la théologie morale. — Explication de l'acte humain. — Ses principes, sa nature, ses conséquences.

En 1854, sur les instances de monseigneur l'archevêque de Paris et du ministre de l'Instruction publique, nous consentîmes, bien que professeur émérite, à nous charger du cours de morale à la faculté de théologie de Paris. Avant d'exposer la morale évangélique dans ses principes et dans son ensemble, il nous parut à propos de comparer cette doctrine divine, considérée dans ses traits principaux et dans ses résultats, avec les divers systèmes de morale humaine. De là l'ouvrage publié en 1855, et qui a pour titre : *La morale de l'Évangile comparée aux divers systèmes de morale.*

Dans cette introduction à notre enseignement de la Sorbonne, après avoir dégagé de la conscience, de la raison, du bon sens, l'idéal de la morale parfaite, et in-

2412

diqué les propriétés qui la caractérisent, les signes qui la font reconnaître, nous avons imposé cet idéal, comme mesure d'appréciation, aux différents systèmes élaborés par les philosophes, et il s'est trouvé que ces systèmes s'en éloignaient tous à des degrés divers, les uns le niant tout à fait, les autres ne le reproduisant que partiellement, aucun ne le réalisant intégralement. Cette mesure, nous l'avons ensuite appliquée à la morale chrétienne, et nous avons reconnu que celle-ci y répondait de tout point, qu'elle formait avec elle une équation parfaite, qu'elle l'embrassait dans toute son étendue, dans sa hauteur, sa largeur et sa profondeur. Nous en avons conclu, par une démonstration développée dans toute la suite du livre, que la morale chrétienne, coïncidant seule exactement avec l'idéal de la moralité, était aussi la seule vraie morale, la morale par excellence, supérieure à toutes les autres, comme le ciel est au-dessus de la terre.

Mais cette conclusion n'est pas la seule que nous ayons tirée. Nous en avons déduit une autre non moins importante, non moins rigoureuse, c'est que, si cette morale est la vraie, elle ne doit pas rester l'objet d'une admiration stérile, mais devenir au contraire la règle pratique de notre vie; nous sommes tenus de la réaliser, nous y sommes engagés par la rigueur même de notre raison, par la conviction de notre esprit. Et cette conséquence, je n'en ai point fait mystère, c'était elle que j'avais surtout en vue, que je poursuivais de tous mes efforts. En fait de morale, la théorie est peu de chose si elle n'aboutit à l'application. Mieux vaut un système moins parfait, mais pratiqué et appliqué, qu'une doctrine plus excellente, qui reste spéculative et inféconde. Mon but, en rehaussant la morale chrétienne,

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

en montrant ses avantages, sa supériorité, son excellence, n'était donc pas de la faire admirer seulement, mais surtout de la faire aimer, et, en la faisant aimer, de porter à la pratiquer.

Aujourd'hui nous entrons dans la théologie morale proprement dite, dont nous n'avons fait jusqu'ici qu'explorer les abords. Pour mieux assurer notre marche, nous commencerons par la distinguer d'une autre science qui a avec elle beaucoup d'analogie, la philosophie morale. Avec un nom à peu près semblable, elles ont bien des points de contact; car elles ont un objet commun, un but identique; elles tendent l'une et l'autre à améliorer l'homme, à l'instruire du juste et de l'injuste, du bien et du mal, de la vertu et du vice, à lui faire connaître la fin dernière de son existence, la perfection de sa vie, l'excellence de sa personne.

On pourrait donc les considérer comme les deux branches d'un même tronc, ou les deux aspects d'une même science, l'une recherchant la loi morale dans la conscience, et l'expliquant à la lumière intérieure de la raison, l'autre s'appuyant avant tout sur la parole révélée, et en faisant sortir le code moral formulé par Dieu lui-même. Loin de s'exclure, elles devraient donc s'éclairer, se compléter l'une par l'autre, faire converger dans un même centre et vers un même but leur lumière, leur autorité, leur puissance.

Mais on a voulu faire une morale indépendante, une morale dont la raison pure fût le principe, la règle et la mesure. Cette synthèse magnifique de la morale naturelle et de la morale surnaturelle que le christianisme avait réalisée, on la brisa; avec quel profit, nous l'avons montré dans l'ouvrage cité tout à l'heure. La philosophie morale, depuis cette prétendue émancipation,

perdit cette ampleur, cette fécondité, cette certitude que lui communiquait la théologie. Elle devint ce que nous la voyons aujourd'hui, étroite, incertaine, incomplète, incapable de reproduire dans ses systèmes toute la perfection de l'idéal moral.

C'est toujours un malheur de séparer ce que Dieu a uni. Ces coupables divorces ne se font jamais qu'au détriment de l'humanité. Car, alors, au lieu de rallier et de pousser vers l'ennemi commun toutes les forces dont l'humanité dispose, on les tourne les unes contre les autres, on les dissipe en luttes intestines, et la science, au lieu d'avancer, rétrograde.

Cependant, malgré tous nos désirs de réconciliation, nous ne pouvons sacrifier les droits de la vérité. Ces deux sciences doivent marcher d'accord, oui, mais à la condition d'être ordonnées, disons le mot, subordonnées. Un orateur habile les a appelées deux sœurs qui ont droit de marcher sur la même ligne et du même pas. Il n'en est rien. J'admets qu'elles sont de la même famille, qu'elles sont cousines, si l'on veut, et malheureusement elles ne le sont pas toujours, mais la théologie morale réclame la prééminence. C'est ce que nous allons montrer en exposant les différences notables qui les distinguent. Elles diffèrent surtout en quatre points : par leur principe, par leur autorité, par leur étendue, par les moyens qu'elles emploient.

Le principe d'une science est la source de cette science. Tout ce qu'il y a en elle découle de son principe. A chaque science il faut une idée qui lui serve de base, et dans la profondeur de laquelle elle aille puiser sa substance, sa vie, sa séve, ses développements. On comprend par là combien cette idée mère est importante. Toute science étant l'évolution, l'efflorescence

d'un principe, si ce principe est vrai, large, fécond, la science qui en découle sera riche de la plénitude de sa source. Si, au contraire, ce principe est faux, incertain, vague, ou étroit, la science qui en sort va se débattre dans un développement stérile ou erroné, et plus elle sera logique, plus elle tirera l'erreur du puits même où elle devait tirer la vérité.

Quels sont donc les principes qui engendrent et gouvernent les deux sciences dont nous nous occupons ici? quelle est leur valeur? lequel des deux a la prééminence?

Nous voulons nous poser franchement sur notre terrain. Nous ne sommes pas philosophes en ce moment, nous sommes théologiens, ou plutôt philosophes chrétiens. Notre principe est donc la parole de Dieu, la parole révélée dans l'Écriture sainte et promulguée par l'Église, et, par conséquent, notre morale théologique est fondée tout entière sur la parole divine, orale ou écrite. La parole de Dieu, voilà donc notre point de départ, notre principe. On dira peut-être: mais cette parole, comment la connaissez-vous? car, enfin, elle ne se justifie pas sur sa propre évidence, comme les axiomes et les vérités principes de la raison. La révélation est un fait positif, et il semble qu'avant de la prendre pour base, il conviendrait de la démontrer.

Cette démonstration existe, et elle est invincible. Je pourrais l'exposer ici, si tel était le but de mon livre. Mais je dois m'occuper de la morale et non de la démonstration évangélique. Je ne prouverai donc pas l'authenticité, la vérité, l'intégrité, la divinité des Écritures. Dans les cours de dogme, d'Écriture sainte, d'histoire ecclésiastique, on donne toutes ces preuves, qui sont très-solides. Dix-huit siècles de recherches et de critique

ne les ont pas détruites, ni même ébranlées. Le dernier siècle, qui, à lui seul, fut plus agressif que tous les précédents, malgré ses efforts pour les renverser ou les affaiblir, les a laissées intactes. Je m'appuie donc sur cette donnée certaine. D'ailleurs, la vérité de notre principe ne tardera pas à se manifester d'elle-même, à mesure que nous avancerons. Outre que la morale chrétienne répond adéquatement à l'idéal moral, comme nous l'avons vu précédemment, elle correspond également à toutes les lois de l'homme et du monde, aux lois de la conscience, de la volonté, de la raison, aux instincts du cœur, à tout ce qu'il y a de vrai, de légitime, de juste et de saint dans l'homme et hors de l'homme. Semblable au germe de la plante, qui se révèle peu à peu et ne laisse voir les trésors qu'il renferme qu'en se déployant et en grandissant, notre principe, obscur d'abord, deviendra de plus en plus lumineux par ses conséquences et se vérifiera par lui-même.

Nous avons donc, dès le début, un avantage immense, c'est de trouver un fondement inébranlable, un terrain solide, où nous pouvons bâtir avec sécurité, à savoir le roc de la parole divine, et la doctrine de l'Église, qui la transmet et l'explique. Nous ne venons pas enseigner une morale inventée ou interprétée par les hommes, nous venons expliquer celle que Dieu lui-même a daigné nous révéler par les commandements de sa loi, celle qu'il a prêchée sur la terre par sa parole et par son exemple. Notre doctrine est descendue du ciel, et nous l'exposerons avec toute l'ardeur de notre foi, comme nous l'avons reçue : ce qui ne nous empêchera pas de la méditer avec toutes les forces de notre intelligence, de la creuser, de l'approfondir par la réflexion pour en faire sortir tout ce qu'elle renferme

de vérité et de lumière, l'expliquant par toutes les expériences que l'homme peut faire, psychologiques, morales et politiques, l'appliquant à toutes les circonstances, à toutes les éventualités de la vie humaine, afin d'éclairer et de confirmer les données de la révélation par l'observation des faits et les résultats de la science. Alor nous aurons le bonheur de reconnaître que la parole divine, objet de notre foi, à laquelle nous adhérons de tout notre cœur, est aussi une parole profonde, vivante, lumineuse, et nous y trouverons à la fois le principe ardent de la charité et le foyer le plus éclatant de la science.

Voilà le principe de la théologie morale, principe certain, donnée fixe et immuable, qu'elle n'a pas besoin d'aller chercher bien loin, au prix de pénibles efforts ou d'investigations laborieuses, mais qu'elle trouve de prime abord dans la parole de Dieu. La philosophie morale a-t-elle le même avantage? A-t-elle, comme la morale surnaturelle, un principe sûr, immédiat, plein d'autorité, qui la produise et la gouverne? Non, certes, et, par cette réponse, je n'ai point l'intention de la déprécier. Je constate son insuffisance et non son impuissance.

La philosophie morale ne veut s'en tenir qu'aux lumières naturelles de la raison, ne dériver que de la raison pure. C'est ce qui fait sa faiblesse. Sans doute, la raison a des lumières, mais aussi, il faut bien l'avouer, elle a ses obscurités, ses hésitations, ses incertitudes. Aussi, que de divergences, quelles oppositions de vues, quelle diversité de systèmes, quand elle veut rendre compte même des vérités premières. Sans aller bien loin, prenez l'idée du bien, qui est la base de la morale. Cette idée est universelle, revêtue d'une certitude immédiate. Aussi, nul, que je sache, ne l'a niée jusqu'ici.

Mais quand il s'agit de dire ce qu'elle est, en quoi consiste le bien, on trouve devant soi une multitude de théories qui se détruisent ou s'infirment les unes les autres. Qu'on lise, par exemple, le dernier livre publié par mon ancien condisciple et ami Jouffroy, et qu'il a intitulé : *Cours de droit naturel*, quoique ce ne soit nullement un système de droit naturel, mais tout simplement une sorte d'histoire de la philosophie morale, à laquelle il a ajouté quelques vues théoriques qui lui sont propres. Après avoir passé en revue avec l'auteur une foule d'opinions, de considérations, de spéculations, de systèmes, qui tous ont la prétention d'expliquer l'idée du bien, on n'est guère plus avancé, on en est encore à se demander qu'est-ce qui est bien? qu'est-ce qui est mal? Il est vrai que l'auteur, et il était sincère, après avoir énuméré et jugé les systèmes de ses devanciers, y cherchant en vain la vérité, déclare naïvement que tous ces hommes illustres se sont trompés, et que c'est lui qui va donner au monde la doctrine véritable, étant enfin parvenu à embrasser scientifiquement la vérité morale. Comme s'il avait fallu que cet esprit, distingué du reste, parût après tant de siècles pour enseigner aux hommes la vraie morale, ce qui est bien, ce qui est mal! Ainsi, tous les philosophes qui l'ont devancé n'ont vu que des fractions de la vraie théorie, n'ont entrevu que des éclairs de la vérité, n'ont saisi que des parcelles de la science, lui seul a conçu la vérité dans sa plénitude, lui seul a épuisé les principes, et en quelques leçons, qui contiennent ses vues spéculatives, il les expose et en dévoile le fond. Malheureusement, à ceux qui les étudient très-attentivement, elles ne dévoilent rien, elles paraissent au contraire vagues, embarrassées, obscures. On ne voit point qu'il

ait beaucoup profité des erreurs de ses devanciers, au moins de leurs vues partielles, et qu'il ait saisi lui-même la vérité dans son ensemble.

Je ne veux pas méconnaître ni déprécier la raison humaine; elle a sa force, sa vérité, sa valeur, sa dignité. Mais enfin tout en lui rendant ce qui lui appartient, savoir qu'elle est capable de connaître la vérité avec certitude, nous sommes bien obligés aussi d'avouer son insuffisance, et de constater, l'histoire à la main, que très-souvent elle est à côté du vrai; qu'elle n'entrevoit que des fractions de vérité, lors même qu'elle croit l'embrasser tout entière; que souvent elle la défigure et la mutile; que jusqu'ici elle n'a point été capable de constituer définitivement l'ordre moral, pas plus que l'ordre métaphysique. A qui la faute, si à l'heure même la vérité philosophique est autre au delà du Rhin, autre en deçà; si en plein dix-neuvième siècle, il n'y a pas encore un système complet de doctrine, universellement avoué et accepté; si les livres de philosophie, même les plus fameux, en dehors des faits que l'observation constate, renferment si peu de vérités, j'entends de ces grandes vérités qui sont les clefs de voûte de la science. En effet, quand un philosophe veut traiter un point de doctrine, comment s'y prend-il? je puis le dire, puisque j'ai passé par là. Voici ce qu'on fait : on expose l'objet de la science, puis on explique très au long ce que les autres ont dit là-dessus, pour dire qu'on ne pense point comme eux, et on conclut par quelques considérations qui doivent être la partie dogmatique de l'ouvrage. La plupart du temps, c'en est la portion la plus minime, et si l'on retranchait de ces livres ce qu'ils renferment d'historique et de polémique, on ne sait vraiment pas ce qu'il en resterait.

D'où vient cela? Évidemment d'une seule cause, des bornes de la raison humaine, de ses faiblesses, de son impuissance à saisir la vérité tout entière, quand elle est réduite à elle-même. Nous ne prétendons pas qu'elle soit radicalement impuissante, incapable d'arriver à la vérité et à la certitude. Nous affirmons seulement, qu'avec sa seule lumière elle n'a qu'une vue partielle des choses, qu'elle saisit plus d'erreurs que de vérités, plus de fantômes que de réalités. Car ce n'est pas seulement dans l'ordre moral, mais encore dans l'ordre intellectuel, que le christianisme est nécessaire à l'homme.

Aussi voyez l'embarras de ceux qui veulent faire de la philosophie morale avec la raison toute seule. Il faut un principe. Où le prendre? Épicure va le chercher dans les sens. Adam Smith, Hutcheson et Schafterbury dans l'imagination; Zénon, Aristote et Kant dans la raison, Platon dans l'intelligence et la contemplation des idées. Mais où est la vérité au milieu de toutes ces opinions? Qui est-ce qui en est juge? Qui décidera que là est vraiment le principe de la morale? Et serons-nous réduits, chaque fois que nous irons aux leçons d'un philosophe, à l'entendre dire: Messieurs, jusqu'ici tous les moralistes se sont trompés, ils ne nous ont donné que des fractions, des moitiés, des quarts de vérité, moi je vais vous l'apprendre tout entière, suivez mon cours pour l'apprendre. Mais ce philosophe passera, et son cours avec lui. Un autre viendra qui tiendra le même langage; qui jugera entre eux? La raison? Mais la raison de qui? Vous avez la vôtre, et je la respecte infiniment. Mais j'ai la mienne aussi, et elle a droit au même respect. Sera-ce la conscience? Mais il y a des consciences, aujourd'hui surtout, de toutes les couleurs, de toutes les dimensions. Certainement la conscience est au fond quelque chose de

très-réel et de divin; mais on sait aussi combien il est facile de l'abuser, de l'obscurcir, de l'égarer, comment on se fait de fausses consciences, des consciences larges, des consciences douteuses, des consciences scrupuleuses, et puis, en définitive, chacun à la sienne et est juge de ce qu'elle proclame.

Que conclure de là? Une chose bien simple et toute naturelle : c'est que si dans la science morale, qui doit nous apprendre nos devoirs, ce qu'il faut faire et éviter, il est si difficile à la raison humaine d'arriver à un système certain et complet, aux vrais principes, il est nécessaire de recourir à une lumière plus haute, à un guide supérieur. Et cette lumière existe, car il est évident que la Providence n'a pu nous abandonner à la faiblesse de notre raison, au milieu de tant de ténèbres et d'obstacles, au milieu du bien et du mal, parmi tant d'opinions opposées ou contradictoires, dont l'histoire de la philosophie nous offre le triste spectacle. A toute heure, à tout moment nous avons besoin d'un criterium pour séparer le juste de l'injuste, le bien du mal, pour conformer notre conduite aux éternelles prescriptions de la loi morale. Il appartenait donc à la bonté de Dieu de nous donner une lumière plus claire et une direction plus sûre. Cette lumière, cette direction, nous les trouvons dans sa parole. Voilà pourquoi la révélation positive est une nécessité morale.

Le théologien est donc plus avancé que le philosophe moraliste. Car le théologien reçoit ses principes de Dieu même; ils sont écrits dans les commandements divins, tandis que le philosophe doit les chercher d'abord, et il y consume toute sa vie. Il emploie tout son esprit, tous ses efforts, toute sa science à construire une théorie sur un principe qu'il croit inébranlable et qui va être

ruiné tout à l'heure, en sorte que le terrain de la science humaine est toujours encombré de ruines qui s'écroulent et de matériaux qu'on prépare. C'est à peu près comme en politique en ce qui concerne les gouvernements constitutionnels. L'Angleterre est, dit-on, la terre natale de cette sorte de gouvernement. Il en est, en effet, originaire; il y est sorti du sol, des mœurs, du développement national, des traditions populaires, tandis que chez nous il a toujours été un peu exotique. Aussi voyez la différence. En Angleterre, bien qu'on ne sache pas très-réellement quel en est le principe, personne ne songe à le mettre en question, et cette base étant posée fermement dans l'opinion publique, on ne pense qu'à en tirer des conséquences, à l'appliquer. Là, jamais de discussions de principes, on fait les affaires et en général on les fait bien. Chez nous, ç'à été tout le contraire, et c'est ce qui nous a perdus, ou sauvés, comme on voudra. Ce système politique ne sortait pas des mœurs ni des traditions nationales, quoi qu'on en ait dit; il n'avait pas poussé ses racines sur la terre de France. C'est pourquoi force nous a été de le constituer philosophiquement, *à priori;* et toutes nos discussions parlementaires pendant trente ou quarante ans ont roulé en grande partie sur l'essence et le principe de ce gouvernement, sur l'origine du pouvoir, divine ou populaire, et suivant la prédominance momentanée de telle ou de telle doctrine, l'administration, les affaires et la pratique ont pris une autre direction. Bref, nous avons épuisé notre vie politique dans des systèmes contradictoires, qui se sont détruits les uns les autres, et pendant qu'on s'évertuait à préparer au gouvernement parlementaire un terrain solide et un fondement inébranlable, un beau jour il a disparu.

Il en est à peu près ainsi de la philosophie morale purement rationnelle. Les philosophes passent leur vie à chercher le principe de leurs théories : travail pénible, vraie toile de Pénélope, l'histoire des systèmes le prouve! Semblable à cette illustre princesse, dont tant de prétendants se disputaient la main, et qui ajournait sa réponse au moment où l'ouvrage qu'elle défaisait chaque nuit serait enfin achevé, la philosophie qui, elle aussi, a beaucoup d'amants, les berce des mêmes promesses jamais réalisées, puisqu'elle détruit aussi sa trame à mesure qu'elle l'ourdit.

La théologie est peut-être moins séduisante, mais elle est plus sincère; elle ne promet que ce qu'elle peut tenir; elle n'a qu'une parole, mais c'est la parole de Dieu lui-même. Elle dit simplement ce que le créateur de l'univers et de l'homme défend et par conséquent ce qu'il permet, et comme Dieu conserve et règle tout par son Verbe qui a tout créé, elle trouve dans cette parole éternelle, qui s'est manifestée à la terre plusieurs fois et de plusieurs manières, la règle infaillible de ce qui est bien ou mal, juste ou injuste. Nous autres chrétiens, qui croyons à cet enseignement, nous trouvons en vertu de notre foi dans les commandements de la loi ancienne et de la loi nouvelle la norme de tous nos devoirs, et sans nous inquiéter des questions de principes, qui ne nous mèneraient qu'à la confusion et à l'incertitude, nous nous appliquons surtout à la pratique. Laissant de côté les spéculations métaphysiques sur les lois, nous nous attachons à les observer; nous faisons des affaires, des affaires morales et nous tâchons d'en faire de bonnes. Cette voie, qui est plus humble, nous paraît plus sûre, et c'est, nous le croyons, un grand avantage de la théologie morale sur la morale philosophique. Mais

voici une seconde différence non moins importante que la première.

Le but de la morale, c'est la pratique, c'est l'action. Or, comme on n'agit que par des motifs et en raison des motifs, plus les motifs sont forts, plus aussi l'action est assurée et la morale efficace. Quels sont donc les motifs des morales humaines, quel est leur poids, leur autorité? Ces motifs sont la considération de la dignité humaine, l'idée du devoir, la voix de la conscience, l'idéal du bien en soi, etc. Voyons si ces motifs, dont nous ne nions point la vérité, sont suffisants dans la vie de tous les jours.

D'abord, il n'est pas toujours facile de bien entendre la voix de la conscience et de démêler nettement ce qu'elle ordonne, surtout dans les circonstances les plus ordinaires de la vie, dans les accidents de tous les jours, dans les choses de détail. Puis, je vois souvent à côté de moi des hommes qui, dans le même cas, font tout le contraire de ce que ma raison m'inspire, et qui prétendent aussi que la raison est leur guide et leur lumière. Dès lors, je risque fort d'être assez mal édifié sur ce qui est bien ou mal, juste ou injuste, sauf dans les cas les plus graves, dans les grandes choses qui révoltent la conscience et la raison. Mais les grandes choses ne constituent pas la trame de la vie. On en fait peu dans une vie ordinaire. On fait chaque jour beaucoup de petites choses, et celui qui est fidèle dans les petites, dit l'Écriture, apprendra à le devenir dans les grandes. Or, le propre de la morale philosophique, qui consiste plus à penser et à parler qu'à agir, c'est d'être trop héroïque, de se mettre trop en scène, et de viser à des vertus de théâtre ou de roman, qui trouvent rarement leur place dans la société commune ; et comme, au fond, elle donne

peu de conviction, peu d'élan, et encore moins de persévérance, la conduite de tous les jours, qui n'est pas soutenue par une conscience suffisamment éclairée, est entraînée par les instincts du moment et flotte aux hasards des hommes et des choses. Que sera-ce donc, si, au milieu de cette mollesse et de cet abandon, les passions viennent à naître, et elles viennent toujours, si les sens et l'imagination s'enflamment, si le cœur se prend? Que deviendra ma raison avec ses délibérations au milieu de ce tumulte intérieur, et la voix de ma conscience, réduite à elle seule, aura-t-elle chance de se faire entendre et surtout écouter dans cette furie des orages de l'âme?

En outre, si je me fais ma morale à moi-même, avec ma conscience et ma raison, je suis, sinon le législateur, du moins le promulgateur de la loi. Je m'impose telle chose, je me défends telle autre; la règle que je me fais, je puis la défaire, et je n'y manquerai pas dès qu'elle me contrariera. — Vous me direz que la loi morale est indépendante de ma volonté, qu'elle est fondée dans ma nature, que ma raison ne fait que la constater en moi.— Je l'avoue, j'avoue qu'elle est quelque chose de divin, la voix de Dieu même. Mais cette voix qui vient d'en haut est-elle toujours bien distinguée de la voix qui vient d'en bas? N'y a-t-il pas aussi dans ma nature une autre loi, d'autres mobiles qui cherchent à me soustraire à la loi supérieure, et si je n'ai pour m'en défendre que le sentiment de ma dignité, l'idée abstraite du devoir, n'est-il pas à craindre que je leur préfère la jouissance et le plaisir?

Voilà ce qu'on risque, quand on n'a pas une morale indépendante des faiblesses de la conscience, des incertitudes de la raison, et qui, toujours, à toute heure, remette

devant les yeux l'idée immuable du bien et la volonté de Dieu, jusque dans les plus petits détails de la vie Mais si j'ai reçu une loi qui vient de celui qui m'a créé et me conserve, de celui dont je dépends dans le présent et pour l'avenir; si sa volonté est manifeste, si elle est formulée dans un commandement précis, si à ce commandement il y a une sanction de peines et de récompenses; si je sais en outre que celui qui m'a imposé cette loi peut lire jusqu'au fond de mon cœur, descendre dans mes plus secrètes pensées, saisir à leur racine même mes désirs les plus intimes; si je sais que son regard plonge dans la substance même de mon âme et pénètre jusqu'aux ressorts les plus cachés de mon être, de telle sorte qu'il m'est impossible de rien lui cacher, ni de lui échapper, oh! alors, quelle ne sera pas l'autorité d'une telle morale? La loi est là, devant moi, écrite en caractères nets et clairs, que je ne puis méconnaître. Elle m'est imposée par une autorité toute-puissante et tout intelligente, qu'on ne peut récuser ni tromper, et, si je la viole, je tombe entre les mains du Dieu vivant, dont la justice est inévitable. Certes, l'autorité d'une telle morale est autrement puissante qu'un système rationnel sur l'idée du devoir, ou de vagues dictées de la conscience, qui n'ont pas de sanction.

A ce sujet, qu'on me permette encore une comparaison. Les comparaisons ne sont pas des raisons, dit-on, cela ne les empêche pas d'être très-utiles. Nous avons dans la société des lois positives, par exemple celles qui protégent la liberté des personnes et la propriété. Ces lois sont faites par le pouvoir, quel qu'il soit, par l'État ou ceux qui le représentent. Puis, derrière ces lois civiles qui garantissent la société et les individus, et pour les soutenir et les sanctionner, il y a un

tribunal et des juges ; car il faut quelqu'un qui interprète la loi, ou au moins qui l'applique. Mais le tribunal est une autorité morale, et il faut une force physique pour faire respecter et exécuter les arrêts des juges; donc, derrière les juges il y a la force publique, qui est représentée par un homme, le gendarme.

Eh bien ! vous, philosophes, qui ne voulez vous conduire et conduire les hommes que par la raison et la conscience, vous devrez dire : Je suis un être raisonnable. J'ai ma conscience qui me défend de faire du tort à mon voisin, j'ai ma raison qui doit suffire à régler mes rapports avec mes concitoyens. Qu'ai-je besoin de ces lois positives, de ces règles écrites? C'est une honte, une indignité, que des lois pareilles. Est-ce que ma conscience avec ses dictées, ma raison avec ses lumières, ne me suffisent pas? Ne suis-je pas un être intelligent et libre? A quoi bon un tribunal qui vient juger entre mon semblable et moi? Je saurai bien le convaincre par mes discours, et avec l'aide et les lumières de la raison nous parviendrons à nous entendre. Mais ce qu'il y a de plus abominable, c'est ce gendarme, cet homme de fer, qui est la personnification de la violence, et qui vient mettre la force brutale à la place de la puissance de la raison. Arrière donc le gendarme, arrière le tribunal, arrière les lois positives, arrière tous les codes ! Vivons en société librement, raisonnablement, sous la règle unique de la conscience et de la raison ! Alors seulement nous aurons un état social digne de l'homme..... Qu'on essaye seulement un jour de ce régime social, et le lendemain ceux qui ont quelque chose à perdre, nous en rendront compte.

Il en est de même dans l'ordre moral proprement dit, et surtout pour les choses que la loi extérieure ne

peut atteindre. Si nous n'avions que des lois abstraites que la conscience se pose et que la raison approuve, la plupart du temps nous ne saurions ce que nous avons à faire, et surtout nous n'aurions ni le courage ni la force de le faire. Il nous faut des lois morales qui se personnifient, il faut un tribunal, un juge, une force inévitable, des peines et des récompenses, un malheur à craindre, un bonheur à espérer; il faut une sanction claire et infaillible, il faut en un mot Dieu qui commande, parce qu'il est la vérité, parce qu'il est le bien, et que sa volonté est identique avec le bien et la vérité, et qu'on ne peut pas les concevoir séparés. Alors, nous savons à quoi nous en tenir, et la position est nette et franche.

Voilà la loi que Dieu a donnée au Sinaï, la voilà en dix commandements qu'il est facile d'apprendre et de retenir. Voilà l'Évangile, développement et complément de la loi ancienne : c'est la loi nouvelle ; elle nous mène de la justice naturelle à la justice chrétienne, à la charité. Elle fait sortir de l'homme tout le bien qui est en lui; elle le conduit à la perfection dont il est capable, et cela, sans doute, par la vertu de la parole, par la force de la persuasion, mais aussi et d'abord par la crainte du législateur et du juge, par la salutaire frayeur des châtiments réservés au violateur de la loi divine et par l'espoir bien fondé des récompenses promises à ceux qui l'observent.

Il y a donc là une tout autre autorité, celle de Dieu même. De l'autre côté, je ne vois que l'opinion d'un homme, d'un philosophe, qui sera peut-être Épicure. Triste autorité! Mettez, si vous voulez, les hommes les plus célèbres, Platon, Aristote, je n'en connais pas de plus grands en philosophie, Platon surtout. Sans doute, Platon

est un homme plus habile, plus intelligent, plus élevé que beaucoup d'autres, mais enfin de quel droit l'opinion de Platon formerait-elle la règle de ma conduite? On dira peut-être : mais ce n'est pas un homme qui parle, c'est la raison impersonnelle qui s'exprime par la bouche du philosophe. Je ne connais pas de raison impersonnelle, je ne connais que des personnes; hors de là, je ne vois que des abstractions. La raison impersonnelle, je ne l'ai jamais vue, je ne sais où elle est, où elle parle, ni comment elle parle, j'ignore à quels caractères on peut reconnaître qu'elle parle par un homme ou par un autre. Dans un homme, je ne vois qu'un homme, à moins que la raison de Dieu, qui n'est nullement impersonnelle, ne daigne parler par lui. Cet homme aura alors une mission supérieure, et il la prouvera par des signes éclatants. S'il est l'homme de Dieu, il le manifestera par une puissance, par une science surhumaines, par des prophéties ou par des miracle. Une vertu surnaturelle agira, parlera par lui, et en me soumettant à sa parole, à sa direction, c'est à Dieu que j'obéis, c'est l'autorité divine que je reconnais et accepte.

Ainsi s'établit la religion et la morale religieuse, et c'est ce qui fait l'autorité et la vertu de la théologie morale. Mais en philosophie on ne peut avoir cet avantage, et, spécialement dans la morale philosophique, on n'a pour appui que la raison d'un homme, et, en définitive, sa propre raison, qui doit la juger pour l'admettre ou la récuser? Vous en êtes donc, en définitive, réduit à vous-même, à votre raison, à ses lumières, pour discerner entre les systèmes humains celui qui vous semblera le plus vrai, le meilleur, et, après les avoir tous examinés et pesés, si vous êtes vraiment philosophe, trouvant qu'il y a partout du vrai et du faux, du bien

et du mal, des parcelles de vérité au milieu de beaucoup d'erreurs, vous n'aurez point de raison suffisante pour adopter l'un plutôt que l'autre, ou bien vous tenterez de choisir et de concilier ce qu'il y a de vrai en chacun, sans avoir ni règle ni mesure dans votre éclectisme, qui tournera facilement au scepticisme dans la science et à l'indifférentisme dans la pratique.

Dans un tel état de choses, savez-vous ce qui domine la conduite morale de la plupart? Outre la raison et la conscience, qui peuvent encore suggérer de bonnes pensées et d'honnêtes inspirations, ce qui l'emporte le plus souvent, c'est la peur de la loi civile, la crainte de l'opinion, et, par-dessus tout, l'intérêt propre. On vit dans la société de manière à ne pas se brouiller avec ses lois, avec ses tribunaux, et surtout avec ses gendarmes. On s'arrange avec l'opinion du monde pour paraître un homme convenable et ne pas se compromettre à ses yeux. On ne veut pas la choquer, ni surtout la révolter. Mais on ne se fait pas scrupule de l'abuser, de la fasciner, si l'on peut, afin de se satisfaire sans blesser ce qu'on appelle la délicatesse et les convenances. On devient ce qu'on appelle dans le monde un honnête homme, un galant homme, qui fait ses petites affaires d'intérêt ou de plaisir sans se compromettre précisément avec personne, ni avec le public, ni avec les particuliers, et qui passe dans la société pour un homme honorable, parce qu'il ne prend pas le bien d'autrui et n'a rien à démêler avec la police correctionnelle ou la cour d'assises. On vivote ainsi au milieu de ses semblables, occupé exclusivement des intérêts et des jouissances de ce monde, tant qu'on peut s'y mêler et en profiter, jusqu'à ce que, par le déclin de l'âge, par la diminution des forces et l'affaiblissement des facultés, on arrive à cette

caducité qui ressemble à l'enfance et où l'on va s'éteindre, comme les animaux sans intelligence et sans avenir.

C'est là ce qui arrive trop souvent, quand on n'attache pas son âme à quelque chose de supérieur, quand on ne se redresse pas vers le ciel par l'esprit et par le cœur, quand pour la conduite de la vie on n'accepte pas une autorité divine qui domine et règle la volonté, mais qui en même temps la soutient et la fortifie dans les dangers, les épreuves, et les tentations de ce monde.

Le troisième avantage de la théologie morale sur la philosophie morale est dans son étendue.

C'est un préjugé mondain que la foi rétrécit l'esprit. On reproche assez communément aux hommes pieux d'avoir peu d'esprit, ou de l'avoir peu large. C'est tout le contraire. Comment! la foi rétrécirait l'esprit, elle qui a pour but immédiat de l'élargir, de l'étendre en l'enrichissant d'une nouvelle lumière et de vérités nouvelles. La foi ne commençant que là où la raison expire, le domaine de la foi se surajoutant au domaine de la raison, et le monde surnaturel au monde naturel, qui ne voit que l'entendement du chrétien est singulièrement agrandi, puisque son horizon est plus vaste de toute la vastitude de l'ordre surnaturel? En ce qui concerne la morale en particulier, nous avons vu que la philosophie n'avait jamais pu exprimer ni formuler la loi naturelle dans son ensemble, et que ses plus beaux systèmes étaient à cet égard défectueux et incomplets. Qui donc nous a restitué la loi morale tout entière, sinon la foi, la révélation, et par conséquent la théologie morale? C'est elle qui l'a fait sortir du vague où la philosophie l'avait laissée, et qui nous l'a exposée complète, précise et explicite. Ainsi la théologie morale l'emporte sur la philoso-

phie morale, en ce sens qu'elle comprend tout ce que celle-ci connaît, qu'elle restitue même à la première une foule de vérités qu'elle avait perdues, et qu'en outre elle s'élève à un monde supérieur qu'elle n'atteint pas. Car non-seulement elle admet la loi naturelle et l'explique, mais elle possède encore la loi révélée, la loi ancienne ou mosaïque, et la loi nouvelle, qui développe l'ancienne et la complète.

Mais là encore où elle va plus loin que la philosophie, et surtout plus haut, et où l'on peut dire que le rayon de sa sphère est infini, c'est dans l'ordre des vertus qu'elle exige et qu'elle réalise. Car aux vertus naturelles elle ajoute les vertus surnaturelles, à la justice humaine la justice chrétienne, et la charité. Elle couronne les vertus humaines de la philosophie, la justice, la force, la tempérance et la prudence par les trois vertus divines, qu'on appelle théologales, parce qu'elles ont Dieu directement pour objet, la foi, l'espérance et la charité; lesquelles, augmentant la force de la volonté et l'élevant au-dessus d'elle-même et de la nature, lui donnent une puissance qu'elle n'a pas dans sa propre condition, et la rendent capable d'accomplir tant d'actes de grandeur, de sacrifice et d'héroïsme.

La théologie morale commence donc là où finit la philosophie morale, qu'elle suppose, et le sommet de la morale humaine devient pour la morale théologique comme un point de départ d'où elle s'élève vers le ciel, entraînant l'homme à sa perfection et à ses hautes destinées sur les ailes des vertus divines.

En quatrième lieu, la théologie et la philosophie morale diffèrent par les moyens qu'elles emploient, et cette différence est grande.

Un philosophe moraliste enseigne à ses disciples la

théorie de la moralité; il l'expose métaphysiquement, philosophiquement, et alors il leur dit : Voilà l'idée vraie, absolue, de la distinction du bien et du mal, voilà le bien qu'il faut faire, et le mal qu'il faut éviter. Je vous ai donné la seule véritable explication de l'obligation morale; après cela, vous en ferez ce que vous voudrez, ce que vous pourrez. Comme philosophe, comme professeur, il n'a point d'autre action sur eux, car il n'a pas les moyens d'agir sur leur conscience. Il peut les exhorter, les engager à faire comme il fait, mais voilà tout, et encore, la plus médiocre modestie l'empêchera de se donner lui-même pour modèle. Il est en effet difficile de dire à ses auditeurs, ou de leur laisser entendre : Moi qui vous parle, et qui viens vous enseigner la vérité morale, je vous en offre l'exemple dans la pratique. Si mon système est vrai, il faut que ma conduite lui soit conforme, il faut que mes actes soient en rapport avec mes paroles. Regardez-moi donc et imitez-moi comme un idéal de vertu et de perfection. Faites ce que je fais encore plus que ce que j'enseigne. Sans doute, un homme qui a quelque pudeur n'osera tenir ce langage, et cependant s'il se pose comme l'inventeur d'une théorie nouvelle de la moralité, s'il affirme que personne avant lui ne l'a bien expliquée, n'en doit-on pas inférer naturellement qu'il la pratique aussi mieux que personne? Car partout, et en morale principalement, à quoi sert la théorie sinon à diriger et à perfectionner l'application, et n'est-on pas fondé à exiger plus de vertu de celui qui en parle si magnifiquement?

Le maître de la morale chrétienne n'a point cet embarras. Comme il n'a point inventé de système et qu'il ne dit rien de lui-même, il n'est point exposé à se donner en modèle de la réalisation de son idée. Il transmet

simplement l'enseignement qu'il a reçu de l'Église, et le modèle lui est donné en la personne adorable de Jésus-Christ, de l'Homme-Dieu. Jésus Christ est toujours devant lui, devant son auditoire, comme le représentant de toutes les vertus, les enseignant par ses actes encore plus que par sa parole ; car il a commencé par faire et ensuite il a enseigné : *Cœpit Jesus facere et docere*. C'est la vraie méthode dans l'ordre moral, et elle n'est pas ordinairement suivie par les philosophes, qui enseignent d'abord et le plus souvent font peu de chose ensuite.

La théologie morale a donc cet avantage, que dans ses écoles il n'y a qu'un seul maître, celui-là seul qui peut être appelé maître dans toute la rigueur du terme, Jésus-Christ, le Verbe divin fait homme pour instruire, guérir et sauver les hommes. Et en même temps qu'il est le maître unique de tous les maîtres, qui se font gloire d'enseigner sa parole et de n'enseigner qu'elle, il est aussi le modèle des modèles qui ne défaille jamais, et dans la contemplation duquel nous pouvons puiser l'idée du bien par excellence, et le goût de la vertu parfaite. Ce divin modèle, dont la splendeur pourrait nous éblouir, dont la perfection pourrait nous décourager, pour se mettre à la portée des faibles, se réfléchit dans les âmes et dans la vie des saints, hommes comme nous et qui nous offrent l'exemple des vertus les plus héroïques dans des proportions plus accommodées à notre faiblesse. C'est pourquoi les disciples de la morale chrétienne, instruits par la parole de Dieu et conduits par sa lumière, ont toujours sous les yeux les modèles magnifiques du bien et des vertus qui leur sont enseignées, Jésus-Christ d'abord, qui est la voie, la vérité et la vie, et ensuite cette brillante couronne de

saints dont il est entouré dans sa gloire, qui y participent, et dans lesquels resplendissent les rayons de sa divine auréole.

Salluste dit quelque part, et à peu près en ces termes: Les familles patriciennes ont des âmes nobles et élevées, parce qu'elles ont des ancêtres glorieux, et que chacune d'elles voit appendues dans ses palais, dans ses galeries, les images de ses aïeux qui lui parlant sans cesse de courage, de grandeur d'âme par les exemples qu'elles rappellent, leur inspirent, et leur soufflent, pour ainsi dire, la vertu par leurs regards. Ainsi chaque génération se forme et grandit sous ces généreuses influences, et il faut bien qu'il en sorte des hommes d'un haut esprit et d'un grand cœur.

Ne pouvons-nous pas dire la même chose et avec bien plus de raison des chrétiens? Dans leurs temples, dans leurs maisons, partout brillent les images de Jésus-Christ et des saints; ils ont sans cesse devant les yeux les modèles de toutes les vertus, qui les excitent à une noble imitation, dont les exemples encouragent et soutiennent leurs efforts; et de tous ces modèles qui sont les reflets du grand modèle, du modèle unique, sort comme une vertu divine, un rayon de lumière et de charité, qui en illuminant, élevant et échauffant leur âme, les pousse aux grandes choses, et les dispose à l'héroïsme.

Voilà une différence dans les moyens; il y en a encore une autre plus considérable et qui produit de plus grands effets.

Quand le philosophe a donné sa parole, son enseignement, son livre, c'est fini, il n'a plus plus rien à donner. Or, en fait de morale, il ne suffit pas de savoir. Que d'hommes connaissent leur devoir et ne le font pas! Le plus difficile n'est pas de savoir ce qu'on doit

faire, mais de l'exécuter. Il faut donc des moyens qui nous y aident, et c'est là que brille la morale chrétienne. Elle a entre les mains un moyen excellent, tout divin, qui s'appelle la grâce. Nous sommes assurés par notre foi, que si nous embrassons avec amour l'Évangile, la parole de Jésus-Christ, si nous avons le désir sincère de le réaliser par nos œuvres, par toute notre vie, un secours supérieur nous sera fourni, une lumière, une vertu d'en haut éclairera notre esprit, et revêtira notre cœur d'une force surhumaine, laquelle, nous transformant et nous unissant à Dieu, nous fera participer à son intelligence, à sa puissance, aux ineffables propriétés de son éternelle vie et ainsi nous rendra capables de comprendre par la foi ce qui dépasse la portée de notre raison, et d'opérer par la charité ce qui est au-dessus des forces de la volonté humaine.

Voilà ce que fait la morale chrétienne et ce que la philosophie morale ne peut pas faire.

Entrons maintenant dans le champ de la théologie morale, et, après avoir parcouru d'un coup d'œil l'étendue du terrain, traçons la portion de notre travail actuel.

La théologie morale peut être divisée en trois parties principales, auxquelles se rattache tout ce qui est l'objet de son enseignement. La première traite des actes humains et des conditions de leur moralité; la seconde, des lois qui les règlent et servent à les apprécier; la troisième, des vertus et des vices qui en résultent.

La première partie, ayant à expliquer les actes de l'homme en tant que moraux, doit d'abord déterminer ce que c'est qu'un acte humain, et ce qui le distingue de tous les autres actes, qui peuvent venir de l'homme sans être proprement des actes humains. C'est une dis-

tinction scolastique qu'il est bon de conserver pour mieux préciser les choses. Sans doute, en un sens général, tout ce qui est de l'homme est humain ; mais, dans l'ordre moral, on appelle actes humains ceux-là seulement qui sont accomplis avec raison et liberté. Ainsi, les fonctions organiques où notre volonté ne peut rien, au moins directement, les tendances spontanées et irrésistibles de notre âme, les premiers mouvements, les entraînements instinctifs qui naissent des impressions reçues, tous ces actes ne sont pas des actes humains, parce que l'homme n'en est pas la cause intelligente et libre.

Après avoir défini les actes humains, il faut reconnaître ce qui les règle et les juge, la loi. Le traité des lois est donc la seconde partie de la théologie morale.

Ce traité peut se diviser à son tour en deux parties. La première traite de la loi et des lois en général ; elle explique leur origine, leur formation et l'obligation qu'elles imposent ; puis, la division des lois en naturelle et positive, en divine et humaine, en civile et ecclésiastique. Cette partie peut s'appeler la philosophie ou la métaphysique des lois, qui doit rendre raison de leur établissement, de leur autorité, de leur développement, de leur affaiblissement, de leur restriction et de leur extinction [1].

La seconde partie traite des lois en détail, et, comme théologie morale, elle laisse de côté les lois civiles et même les lois ecclésiastiques qui concernent la discipline et sont l'objet du droit canonique, pour s'occuper des lois morales proprement dites. Ici vient l'explication du Décalogue, de la loi évangélique, et tout ce qui con-

[1] La *Philosophie des lois, au point de vue chrétien*, a paru cette année à la librairie académique de Didier et Cie.

cerne la justice et la charité chrétiennes, ou le commandement nouveau.

La troisième partie sort de la seconde, comme la seconde de la première. Les lois, règles des actes humains, seront accomplies ou violées, observées ou transgressées. La transgression des lois constitue la faute, le péché d'où résulte le vice. L'accomplissement de la loi fait la moralité de l'action humaine d'où provient la vertu ; donc le traité des vertus et des vices, avec leurs conséquences, les récompenses et les peines, le bonheur ou le malheur, la perfection de l'âme ou sa dégradation, suivant qu'elle s'attache à la loi pour l'observer fidèlement, ou se tourne contre elle pour la combattre.

De ces trois parties, nous n'en exposerons qu'une dans ce livre. Nous y traiterons des actes humains, et nous expliquerons les conditions de leur moralité.

Nous distinguerons d'abord les actions humaines proprement dites des actes de l'homme, auxquels ne participent point la volonté et la raison. Nous expliquerons ensuite la formation de l'acte moral, en analysant soigneusement les principes divers qui concourent à le former, savoir : les principes immédiats, la volonté et la liberté d'une part, et de l'autre la raison et la conscience : puis d'autres principes internes, mais médiats, à savoir : les facultés intellectuelles et morales, qui prennent part à la formation de l'acte humain, la sensibilité, l'imagination, l'appétit irascible et concupiscible, les passions. Nous considérerons après cela les causes externes, qui concourent à la production de nos actions, les objets qui nous impressionnent par les sens, l'influence de nos semblables par leurs exemples et leurs discours, les suggestions mystérieuses, bonnes ou mauvaises, qui agissent dans les inspirations

salutaires ou dans les tentations, et, en dernier lieu, l'action la plus intime et la plus profonde dont l'homme puisse être pénétré, l'influence de Dieu sur les âmes par la grâce.

Après avoir exposé l'acte humain et sa formation, nous examinerons sa nature, qui est tout entière dans sa moralité. Il faudra dire ce qui constitue la bonté ou la malice des actions, soit essentiellement par l'intention de l'agent et la qualité de l'objet, soit accidentellement par les circonstances qui modifient et changent quelquefois la propriété des actes; et, enfin, après avoir approfondi la nature des actes humains, nous en verrons les conséquences et la fin dernière, à savoir : le mérite et le démérite, la responsabilité, la solidarité, les peines et les récompenses, la vie ou la mort, qui sont les suites inévitables du choix de la liberté humaine et de l'imprescriptible justice.

Telles sont les grandes vérités que nous avons à exposer; c'est le fond même de l'âme humaine qu'il faut dévoiler, c'est la destinée que l'homme se fait à lui-même par sa volonté libre qu'il faut déterminer. A toutes ces questions profondes, nous tâcherons de donner des solutions. Mais, je le déclare en commençant, si je n'étais ici qu'un philosophe, je serais saisi de frayeur; j'entendrais encore au fond de ma conscience cette voix que j'ai entendue si souvent jadis, et qui me troublait toujours : Quoi! tu oses décider de ton autorité privée en pareille matière? En des questions aussi périlleuses tu ne crains pas de donner tes opinions pour la vérité? Tu engages ta responsabilité, et peut-être celle des autres, sur la foi de ton jugement propre! Mais qui es-tu, pour dogmatiser devant tes semblables et leur imposer peut-être les rêveries de ton esprit, les chimères de ton imagination?

Qui es-tu, pour avoir l'assurance de leur dire : Je mets le bien et le mal devant vous, choisissez, et vous aurez en raison de votre choix. Es-tu bien sûr de ne pas appeler bien ce qui est mal et mal ce qui est bien, et ne serais-tu pas, sans le savoir et sans le vouloir, mais par ton orgueil imprudent, le corrupteur de ceux que tu prétends moraliser ? Oh ! assurément, si ces terribles paroles retentissaient aujourd'hui dans ma conscience, ma bouche se fermerait, et je n'oserais plus écrire. Quand j'étais philosophe, j'ai osé parler au milieu de cette terrible perplexité, mais j'étais bien jeune alors, et j'espère que ma sincérité a excusé ou au moins atténué mon imprudence. Mais à mesure que l'expérience arrive, à mesure que l'homme devient plus sérieux par l'âge, il devient aussi plus circonspect, plus retenu, sinon plus humble. Alors aussi il sent le besoin d'aller puiser ses solutions et sa science à une source plus élevée que les citernes humaines ; il sent le besoin d'aller chercher des lumières ailleurs que dans les livres et dans les opinions des hommes ; il a besoin du livre de Dieu, de la pensée de Dieu, de la raison de Dieu.

Voilà pourquoi j'ai passé de la philosophie à l'Évangile et à l'Église. Voilà pourquoi je fais maintenant de la théologie morale, et non plus de la morale philosophique. Oui, je donnerai des solutions, et je les donnerai hardiment, parce que ce n'est pas moi qui les inventerai, parce que ma parole ne sera pas ma parole, ma doctrine ne sera pas ma doctrine, mais la doctrine de celui qui m'a envoyé. C'est la parole de Jésus-Christ que je viens annoncer. C'est la science catholique que j'enseignerai avec la foi la plus vive et le dévouement le plus entier ; car je lui ai consacré toute ma vie. Je l'enseignerai avec les textes de la parole sainte, avec les traditions et les

décisions de l'Église, avec les sentences de ses docteurs, en un mot avec cette grande école de respect et de moralité, cette école universelle qui depuis dix-huit siècles éclaire, civilise et perfectionne le genre humain. Oh! si ma parole a le bonheur d'entrer dans l'esprit de mes lecteurs et d'aller jusqu'à leur âme, ils verront la lumière de cet enseignement divin, ils goûteront la vie qui y est renfermée; ils sentiront comme moi, je l'espère, combien il est doux, combien il est heureux, après avoir traversé les déserts de la philosophie et les sables de la science humaine, de se reposer enfin dans une terre bénie de Dieu, où l'on trouve abondamment tous les rafraîchissements de l'existence, tout ce qui peut illuminer l'intelligence et vivifier le cœur.

CHAPITRE II

IDÉE DE L'ACTE HUMAIN

Quand est-ce que l'homme agit *humainement*, *en homme*, dans la plénitude de son humanité? — La raison et la volonté, par conséquent la conscience et la liberté, principes immédiats des actes humains proprement dits. — L'homme, pouvant connaître et violer les lois de la nature, il existe *un ordre moral*, essentiellement distinct de *l'ordre physique*. — Différence morale des actions semblables physiquement.

Avant d'aller plus avant et pour déblayer le terrain et mieux assurer notre marche, il nous semble à propos de répondre à une objection qui se présentera sans doute à l'esprit de nos lecteurs, et qui en effet nous a été adressée. Elle peut se formuler en ces termes :

« La cause de la théologie morale n'a pas besoin que l'on conteste à la philosophie son existence, sa légitimité, et, si l'on veut, ses progrès. Toutes les divergences et les contradictions des philosophes sur l'explication de l'idée du bien et de l'obligation morale n'empêchent point qu'il n'y ait une morale naturelle, reconnue par tous les hommes, puisqu'il y a dans l'ordre moral une loi naturelle dont l'autorité est aussi indépendante des théories philosophiques, que dans l'ordre physique les lois de la pesanteur sont indépendantes des lois des physiciens, erronées ou non. »

A cela je réponds : Je n'entends pas le moins du monde contester l'existence de la philosophie morale, au moins comme science inquisitive ; la preuve en est que je m'attache à la distinguer de la théologie. Donc je

reconnais qu'elle existe. Je ne conteste pas non plus sa légitimité; elle a celle de toute science humaine, qui cherche à se rendre compte par la réflexion des faits dont l'homme est le témoin ou l'auteur, en dégageant la loi qui les produit et les règle. La philosophie morale aspire à trouver un principe qui explique et embrasse tous les phénomènes de la moralité, rien de plus légitime. Mais on m'accordera aussi que toutes ces recherches exigent, comme dit saint Thomas, beaucoup de temps, beaucoup d'études, et sont sujettes à des chances nombreuses d'erreur. Et même je ne sache pas que le principe de cette science, son principe fécond et générateur, ait été jusqu'ici mis dans une telle lumière qu'elle exclue la controverse. Tous les philosophes moralistes s'accordent en ce point, qu'il y a une morale, par conséquent un devoir, par conséquent une obligation morale. Mais qu'est-ce que cette obligation morale, comment se fonde-t-elle, quel est le principe dont elle dérive, c'est ce qui n'a pas encore été mis dans une bien grande évidence. Car s'il en était ainsi, cette science serait faite, et elle ne l'est pas; il n'y aurait en elle que des divergences de détails, et ces divergences remontent encore jusqu'à sa racine même, à son point de départ. Cela est prouvé par la succession non interrompue des discussions qui remplissent et composent son histoire.

Je ne dédaigne pas la philosophie morale, et loin de moi la pensée d'en détourner personne. C'est une étude intéressante, et on en tire toujours des leçons utiles et quelquefois des jouissances. Mais je ne dois point dissimuler à mes lecteurs qu'après m'être adonné à cette étude toute ma vie, car j'en ai passé la plus grande partie à enseigner la philosophie, j'y ai trouvé tant

d'obscurités, d'incertitudes, de choses contestables, que je puis charitablement les avertir que cette voie-là toute seule ne leur suffira pas pour établir solidement leurs convictions morales et surtout pour les mettre en pratique; seule elle ne les mènera pas au terme. Elle est excellente pour préparer, quand on a déjà la bonne volonté et une conscience délicate, quand on cherche sincèrement la vérité, c'est-à-dire avec le désir de l'embrasser et de le suivre, dès qu'on la reconnaîtra. Seulement il est facile de s'égarer au milieu de tous ces systèmes, et c'est pour les préserver de beaucoup de travaux peut-être infructueux, ou même de beaucoup d'écarts, que je fais ressortir les avantages de la théologie morale, qui enseigne les mêmes choses, et d'autres encore, plus clairement, plus sûrement et plus complétement.

Quant au second point de l'objection, je le conteste encore moins que le premier. Comment nier la loi naturelle? La loi naturelle dans l'ordre moral existe, comme les lois naturelles dans l'ordre physique. Aucun être ne peut subsister sans lois, c'est-à-dire sans l'action de la Providence qui s'applique à son existence et en fait sortir avec ordre tout ce qui est contenu dans son essence, dans sa nature, dans sa puissance d'être. Il y a donc des lois naturelles morales comme il y a des lois naturelles physiques, comme il y a des lois naturelles intellectuelles ou logiques, par conséquent il serait aussi insensé de nier les lois naturelles de la moralité, que de nier celles de la logique ou de la physique. Car les êtres intelligents et libres, les êtres spirituels ont aussi leurs lois, et puisque ces êtres ont conscience d'eux-mêmes, de leur nature, et c'est ce qui les caractérise, il faut bien aussi admettre qu'ils ont une certaine conscience des lois inhérentes à cette nature, et ainsi, qu'ils ne peuvent

déployer leur activité, développer leur existence d'une manière sentie et réfléchie, sans acquérir une connaissance plus ou moins explicite de la loi morale. Il y a donc une loi naturelle qui se manifeste dans la conscience de chaque homme, et par conséquent une morale naturelle, dont la connaissance, la clarté et l'étendue sont en raison du développement de la conscience.

Seulement, il faut l'avouer, elle est bien vague quand elle reste seule et elle serait insuffisante, si nous étions réduits à ses lumières pour la direction de notre vie. Il est souvent difficile de reconnaître ce qu'elle ordonne ou défend, surtout au milieu du trouble des passions, des sophismes de la raison séduite par l'intérêt, et dans les circonstances si compliquées des sociétés civilisées. Il faut donc quelque chose de plus net, de plus décisif, qui parle plus clairement et avec plus d'autorité. Il faut en un mot une loi positive, imposée par Dieu même, dont la loi naturelle sera toujours le fond et la substance, mais qui en exprimera les dictées en articles précis, en règles catégoriques, et déterminera ainsi, sans ambages, et par quelques paroles compréhensibles à tous, et que tous peuvent avoir sans cesse sous les yeux, le mal à éviter et le bien à faire. Tel est le Décalogue, qui fait le fond de toutes les législations humaines, et dont la loi chrétienne est le complément.

Le seul point de l'objection que je n'admette point, c'est que l'autorité des lois morales soit aussi indépendante des recherches des philosophes, que les lois de la pesanteur le sont des théories des physiciens; car, quoique nous fassions, en physique nous ne pouvons bouleverser l'ordre extérieur, qui suit toujours

son cours, quels que soient nos systèmes, et cela est fort heureux pour le monde et pour nous. Fît-on un système pour prouver que la pierre monte en l'air, la pierre n'en garderait pas moins sa force de gravité; elle ne cesserait pas de tendre vers le centre de la terre. Mais dans l'ordre moral il en va autrement. Les théories y ont une grande importance, quant à la direction de l'humanité, parce que l'homme est le maître de ses actions, tandis qu'il ne l'est pas, au moins directement, des mouvements de la nature. Il y a donc entre ces deux sphères cette énorme différence, que les théories physiques sont parfaitement étrangères à l'ordre et à la marche de la nature, tandis que les idées et les théories morales ont un retentissement immédiat dans l'ordre de la moralité par l'influence bonne ou mauvaise qu'elles exercent sur l'agent même qui les réalise.

Je suis donc loin de détourner mes lecteurs de l'étude de la philosophie morale. Au contraire, je les y encourage vivement, et s'il y en a parmi eux qui aient le malheur de n'être pas chrétiens, je leur répéterai ce que je disais dans l'ouvrage cité plus haut : Étudiez la philosophie, et surtout descendez en vous-mêmes pour y discerner les dictées de la loi naturelle, qui vous portent au bien et vous éloignent du mal. Tâchez de vous mettre en paix avec votre conscience. Lisez les livres des philosophes les plus célèbres, ceux-là surtout où il y a de l'élévation, de l'honnêteté, de la pureté, et rappelez-vous que je vous ai toujours engagés à devenir platoniciens, si vous n'avez pas le bonheur d'être chrétiens : car sur la route de la perfection morale, le platonisme est la dernière étape pour arriver au christianisme. Cependant, il est possible, et chacun doit confesser ses fautes, qu'il me soit échappé un jour ou l'autre quelques

paroles un peu vives contre ou plutôt sur la philosophie. Je l'ai beaucoup aimée et je l'aime encore, mais elle m'a donné tant de mécomptes après tant d'espérances, que j'ai peut-être conservé contre elle un peu d'irritation, et comme longtemps je l'ai idolâtrée, je ne lui ai peut-être pas encore pardonné d'avoir été mon idole. Je voudrais épargner aux autres mes désappointements.

Il s'agit maintenant de déterminer nettement ce que c'est que l'acte humain, et d'en exposer les distinctions les plus générales.

Les actes humains ne sont pas la même chose que les actes de l'homme, et cette distinction, qui peut paraître singulière au premier abord, a cependant son utilité. Car par le mot d'acte humain on n'entend pas tout ce qui se fait dans l'homme, mais ce qu'il fait lui-même par sa raison et sa volonté; c'est l'acte le plus complet de sa personne, l'acte où se trouve résumée sa nature tout entière, où se réfléchit toute sa personnalité. Ainsi l'acte humain, tel que les théologiens l'entendent et tel que les philosophes doivent l'entendre aussi, est l'expression complète, la détermination intégrale de l'humanité. C'est un acte essentiellement propre à l'homme, un acte personnel, tandis que ceux qu'on appelle actes de l'homme ne lui appartiennent point exclusivement, mais peuvent être aussi accomplis par les autres créatures de ce monde.

Pour bien pénétrer la nature de l'acte humain, il faut se rappeler comment l'homme est constitué. Il est composé de deux termes, de deux substances, qu'on appelle l'âme et le corps. Sa nature, son essence implique cette dualité. C'est une erreur, et une erreur très-grave en elle-même et dans ses conséquences, de dire avec les

platoniciens que l'homme est essentiellement un esprit, une âme, et que le corps en lui n'est qu'un accident, un obstacle dont il doit aspirer à s'affranchir, pour arriver à la perfection de sa nature. C'est aussi une erreur non moins funeste de dire avec les matérialistes, qu'il n'y a dans l'homme qu'une seule substance, le corps, la matière organisée, et que tous les actes de pensée, de volonté, de moralité, qui se produisent en lui, ne sont que des transformations ou des manifestations de cette matière. Il faut dire que l'homme est intégralement esprit et matière, âme et corps, et que ces deux substances tiennent si essentiellement à sa nature et à sa personnalité, qu'il n'y a pas plus d'homme sans corps qu'il ne peut y en avoir sans âme. Le caractère de l'homme, c'est qu'il est un être mixte, un être double, une dualité dans l'unité, dualité de substances unies, mais non confondues par la vie. Il réunit donc en lui deux mondes, le monde de l'esprit et celui de la matière; il en est le point de jonction, le trait d'union, et c'est dans sa personne que ces deux substances si diverses se pénètrent sans s'identifier. La personne humaine, c'est la quintessence de l'homme, l'expression la plus haute de l'humanité, le foyer commun où vont aboutir et se concentrer tous les rayonnements, toutes les forces de sa nature complexe.

Aussi l'homme n'est qu'en puissance, tant que la personnalité n'est pas posée; car c'est par elle seule qu'il se sait, qu'il se possède et se distingue de ce qui n'est pas lui. D'où il suit que l'acte humain est proprement l'acte de la personne humaine qui se connaît par la raison et la réflexion, qui se dirige par la volonté et la liberté, et ces actes personnels s'appliquent tout aussi bien au corps qu'à l'esprit, aux fonctions et aux mouvements du corps qu'aux fonctions et aux mouvements de l'âme, à l'exer-

cice de l'intelligence et de la volonté. En disant : Je marche, je mange, c'est à moi que je rapporte ces actes, c'est le moi, la personne qui y est en jeu, tout aussi bien qu'en disant : Je pense, je veux. C'est que le moi résume et embrasse dans son unité ces deux ordres de phénomènes, et que son action rayonne et s'étend jusqu'aux dernières limites du corps, aussi bien qu'à la cime la plus haute de l'âme et de ses facultés.

Et, pour l'indiquer en passant, remarquons combien est rigoureusement fondé sur la vraie nature de l'homme, et justifié par la plus profonde psychologie, un des dogmes chrétiens les plus embarrassants peut-être pour la raison humaine, la résurrection des corps. En peut-il être autrement, puisque le christianisme, étant la parole même de Dieu, doit porter dans ses entrailles la plus haute et la plus pure philosophie? Sous des formes simples et concises, il annonce des vérités sublimes, effrayantes pour la raison. Il peut arriver, et il arrive souvent, que celui qui les croit n'en connaît pas toutes les richesses, n'en voit pas tous les rapports et les conséquences; car pour être un bon chrétien, il n'est pas nécessaire d'être philosophe, il suffit d'adhérer à l'enseignement de l'Église et d'observer les commandements. Mais celui qui médite philosophiquement la parole divine y découvre les plus vives lumières, qui lui en donnent, je ne dirai pas une nouvelle certitude, mais une éclatante justification.

Ainsi, par exemple, si l'humanité implique la coexistence d'une âme et d'un corps dans l'unité d'une même personne, il est évident que l'homme après la mort, pour que sa nature soit reconstituée, doit reprendre son corps : sinon l'œuvre de Dieu serait imparfaite, et l'homme se trouverait mutilé, dans un état contre

nature. C'est pourquoi la mort ne peut être qu'une crise passagère. Un jour viendra où le corps se reformera, se rattachera à l'âme qui l'anime présentement, et chaque homme sera rétabli dans ce qui constitue sa vie intégrale et sa personnalité.

De là encore d'autres vérités non moins terribles à la raison. Chacun reprendra son propre corps, tel que l'âme l'aura informé, réparé, ennobli, ou tel qu'elle l'aura déformé, corrompu, souillé. Voilà pourquoi la religion catholique recommande de respecter son corps, prescrivant la régularité de la vie, la vigilance sur ses sens, la modération des appétits, réglant l'organisme dans toutes ses satisfactions par l'abstinence, par le jeûne, par la mortification, non-seulement dans l'intérêt de sa santé, mais aussi et surtout pour qu'il ne soit point dépravé, pour qu'il ne devienne pas indigne de l'âme qui l'anime, et que le reprenant un jour renouvelé, épuré, elle puisse reconstituer une existence humaine où brille de nouveau l'image de Dieu.

Si l'acte humain est ce qu'il y a de plus parfait dans l'humanité, s'il est l'expression de l'humanité à sa plus haute puissance, puisqu'il résume l'homme tout entier, il est de son essence même que l'âme l'opère par ses facultés les plus hautes, par sa raison, qui lui sert à se connaître elle-même et ce qui l'entoure avec réflexion, et par sa volonté, qui la dirige en vertu de cette connaissance.

L'acte humain résulte donc de la combinaison de la volonté avec la raison. Il renferme deux éléments, l'élément intellectuel et l'élément volontaire, l'exercice de la conscience et celui de la liberté. Il n'y a pas d'acte humain qui ne reproduise ces deux mouvements, et c'est là ce qui le distingue de tous les autres actes faits par

l'homme, mais qui ne sont pas humains à proprement dire, quoique l'âme y participe.

Il ne suffit donc pas, pour qu'un acte soit humain, que l'âme y prenne part. Car elle participe nécessairement, de près ou de loin, à tous les actes qui se font dans l'homme, puisqu'elle est, comme dit saint Thomas, la forme du corps, *forma corporis*, forme vivante et vivifiante, qui donne la vie et tous les développements de la vie. Mais il faut, pour qu'un acte soit humain, que l'âme y participe par ce qu'il y a en elle de plus haut, sa raison et sa volonté libre.

Pour mieux comprendre encore cette distinction, considérons rapidement les principaux actes dont l'âme est le principe, sans que néanmoins ils soient des actes humains.

Nous rencontrons d'abord les fonctions vitales et les opérations organiques ou physiologiques qui en dérivent. Sans contredit, l'âme y préside, puisque aussitôt qu'elle s'en sépare, toutes s'arrêtent, et bientôt l'unité vivante disparaît, la corruption arrive, les divers éléments qui composent le corps se dissolvent. Donc il y a là quelque chose de l'âme par quoi elle produit toutes ces opérations vitales, les maintient et les développe. Mais elle n'en a point le secret; car elle n'a pas conscience de son influence; elle vivifie l'organisme sans savoir comment. Sa volonté n'y peut pas davantage; elle ne peut arrêter, ni prolonger, ni modifier à son gré ces fonctions de la vie; elles se font sans elle et quelquefois malgré elle. Il n'y a donc pas là d'acte humain.

Viennent ensuite les actes instinctifs, ceux qui se rattachent au corps, ou ceux qui se rapportent à l'âme, et qui, par cette raison, ont quelque chose de plus humain, de plus propre à l'homme; car il y a des instincts spirituels, comme il y en a de physiques. Le propre de ces

instincts est de se produire spontanément, de devancer la réflexion. La volonté n'y peut rien, ni la raison non plus, du moins en ce qui concerne leur manifestation. Ils éclatent soudainement, ils sortent du fond même de notre nature, et souvent ils disparaissent avant qu'on ait pu les maîtriser ou les régler. Ainsi, quand il s'agit de pourvoir à sa conservation, d'éviter un danger, de prévenir une chute, il se produit des mouvements soudains, plus intenses et plus précis que ceux que la réflexion aurait pu suggérer. Ces actes ne sont donc pas du ressort de la morale, car ils ne sont pas libres, ils nous sont communs avec les animaux. Nous n'en devenons responsables que si, après en avoir eu conscience, nous y adhérons par la volonté.

Il en est de même de l'instinct du bien-être et du bonheur. Chacun de nous désire être heureux. C'est une aspiration inhérente au fond même de notre nature, et qui se manifeste de mille manières, par toutes les voies de l'activité humaine, par les recherches des sciences et des affaires, aussi bien que par la poursuite de tout ce qui est utile ou agréable. Cette tendance aveugle met en branle et tient en éveil l'énergie des hommes. Elle n'est pas un acte libre, mais un pur instinct. Car nous voulons le bonheur, non par choix, avec préméditation, mais par la nécessité même de notre nature ; nous ne sommes pas libres de ne pas le vouloir. Donc ce n'est pas un acte humain, au moins dans sa manifestation première, dans son explosion soudaine. Il n'entre dans le domaine de la morale que si l'âme, s'en emparant par ses hautes facultés, le dirige dans son application et le met en harmonie ou en opposition avec la loi souveraine de la justice.

A l'instinct du bonheur se rattache celui de la conservation. Nous aimons tous l'existence, nous voulons la

conserver, et cela encore sans délibération aucune, mais par la spontanéité de la nature, qui nous inspire cet attachement si vif pour la vie, que nous l'aimons encore quand elle est dépouillée de tout ce qui peut la rendre douce et heureuse. Nous avons tous une répulsion profonde, une horreur innée pour la mort.

Les impressions qui nous viennent du dehors déterminent souvent aussi des mouvements subits et spontanés, des réactions tout instinctives, l'indignation, la colère, l'amour, toutes sortes d'entraînements rapides qui éclatent sans que la volonté puisse les contenir ou les régler. Il est clair que ces mouvements échappent à la responsabilité humaine, ou n'y rentrent qu'en raison de la conscience qu'on en a, et de la part que la volonté y prend.

Il y a encore d'autres états où nous agissons, puisque nous vivons, et cependant nous agissons sans connaissance et sans liberté. Ainsi en est-il du sommeil. Qui nous dira ce que c'est que le sommeil? Nous passons à peu près le tiers de notre vie à dormir : que faisons-nous alors? que devenons-nous? où sommes-nous? où est notre âme, notre pensée, notre volonté? Questions mystérieuses! Le caractère propre du sommeil, c'est de nous faire perdre la conscience de nous-mêmes. Il semble que l'âme se retire, se replie; son activité s'arrête, et en effet nous n'avons plus le pouvoir de diriger nos propres actes. Nous sommes là étendus, passifs, livrés aux forces générales de la nature qui nous traversent, sans que nous puissions réagir ou nous séparer d'elles. La possession de nous-mêmes nous échappe; cette énergie du moi, qui dans la veille nous distingue de toutes les forces étrangères et nous oppose à elles, retombe sur elle-même, languit et disparaît; plus de con-

science, ni de personnalité. Aussi dans les rêves, et quand nous rêvons, le sommeil est déjà moins profond, c'est un état moyen entre le sommeil et la veille; dans les rêves nous nous voyons toujours objectivement, comme d'autres personnes, et la connaissance que nous acquérons alors, et tout ce que nous faisons ou croyons faire, nous vient non pas d'une conscience intérieure, mais par un reflet fantastique de l'imagination, et comme dans un miroir. Nous avons si peu de pouvoir sur nous-mêmes, qu'en voulant agir, nous n'en avons pas la puissance; nous voudrions échapper à un péril que l'imagination représente, et c'est en vain : la force de la volonté est enchaînée, et alors souvent que d'angoisses et de souffrances! Si, en cet état, nous ne sommes plus les maîtres de nous-mêmes, qu'est-ce donc qui en est le maître? Quand nous sommes enchaînés dans cette torpeur, image de la mort, qui donc agit sur nous et en nous? Qu'est-ce qui pèse quelquefois sur notre poitrine comme une montagne qui nous étouffe? D'autres fois, au contraire, dans ces songes si bienfaisants que notre existence en est comme dilatée et allégée, qu'est-ce qui agit sur nous et nous pénètre? Et pourquoi au sortir de cet état, au moment du réveil, un jour sommes-nous si ouverts, si épanouis, si patients, que nous pouvons tout supporter, et d'autres jours si mal montés, si agacés, et d'une humeur telle que tout nous irrite et nous fatigue, que nous cherchons querelle à tout ce qui nous approche?

Je n'ai pas à m'occuper en ce moment de cette partie de l'existence humaine, si intéressante et si obscure sous le rapport psychologique.

Qu'il nous suffise de constater aujourd'hui qu'il y a une multitude d'actes faits par l'homme pendant le som-

meil qui ne sont pas des actes humains. Selon la morale humaine, comme selon la morale théologique, rien de ce qui s'y fait n'est imputable, puisque la conscience est suspendue, et que l'homme n'est plus le maître de lui-même et de ses actes.

Cependant, il y a des degrés dans le sommeil, à mesure qu'il se rapproche de la veille. Sans doute, quand on est endormi profondément, aucun acte, aucun mouvement ne tombe sous l'imputabilité morale ; mais quand on revient aux limites de la veille, quand on touche de nouveau aux frontières de la conscience, et qu'on entre dans le crépuscule du réveil, il faut bien reconnaître aussi que la responsabilité reparaît proportionnellement, et que si la conscience est encore assez sourde pour que l'acte humain ne soit point parfait, elle n'est pas non plus tellement absente et assoupie, que l'on puisse être tout à fait irresponsable. Jusqu'où va, dans ce cas, le mérite ou le démérite? Dieu seul le sait.

Il est un autre état qui, comme le sommeil, ôte à l'homme la conscience de lui-même et l'usage de sa raison et de sa liberté, c'est l'ivresse, l'ivresse grossière et complète. Chose étrange! cette raison humaine dont nous sommes si fiers et certes à bon droit, puisqu'elle rend l'homme supérieur à toutes les créatures de ce monde, un rien l'arrête ou l'ébranle, et comme dit un poëte : *Un peu de vin la trouble, un enfant la lui ôte.* Il suffit en effet de quelques fumées de vin ou de liqueur pour l'entraver et la suspendre, terrible exemple de l'influence du corps sur l'âme! Exemple qu'il est bon de rappeler, puisqu'il y a tant d'hommes qui, se laissant dominer par cette triste passion ou cédant à de funestes entraînements, abusent ainsi de leur existence, et dégradent ce qu'il y a en eux de plus noble, leur personna-

lité, leur raison, leur liberté. Car dans cet état, l'homme est entièrement livré aux instincts animaux, sa raison est opprimée, sa volonté asservie, sa liberté suspendue. Il perd l'empire sur lui-même. Il n'est plus capable de discerner le bien du mal. Des mouvements impétueux, des passions terribles se déchaînent alors trop souvent, et il commet des violences, quelquefois des crimes qu'il déplore ensuite, mais trop tard. Il est clair que ces actes ne sont pas des actes humains, puisque l'homme en cet état a perdu l'usage de sa raison et de sa volonté. Est-ce à dire toutefois qu'il ne soit aucunement responsable devant Dieu et même devant la société des torts et des crimes qu'il peut commettre alors? N'aurait-il pu les prévoir, au moins confusément? Et s'il ne les a pas voulus directement, ne peut-on pas dire qu'il les a voulus implicitement, indirectement? Ceci tient à une question grave, celle du volontaire indirect et de sa valeur au point de vue de la responsabilité morale. Nous la retrouverons plus tard.

Un autre état plus mystérieux encore, c'est le délire, soit accidentel, soit permanent, ou la démence. Le délire accidentel, qui se produit dans certaines maladies, et qui peut provenir aussi d'émotions trop vives, de peines profondes et concentrées, est comme une ivresse qui enlève à l'homme en tout ou en partie la connaissance et la direction de lui-même. Il cesse d'être *suî compos*. Qu'est-ce qui produit ces perturbations? est-ce une altération purement physique, une lésion organique ou bien une cause morale? La science psychologique et la science pathologique n'ont pu le dire jusqu'à présent; car on n'a encore rien trouvé dans le cerveau des aliénés qui explique cette maladie terrible. Souvent, et c'est le cas le plus ordinaire dans la dé-

mence, l'aliéné ne paraît éprouver aucun trouble, aucune altération physiologique. Physiquement il se porte bien, il marche, il mange, il dort, il agit comme les autres hommes. Seulement il ne sait plus se diriger, il a perdu le gouvernement de lui-même, il est comme transporté dans un monde imaginaire, qu'il prend pour le monde réel, et en supposant vraies les données qu'il se figure, il agit souvent avec beaucoup de sens, de raison, et parfois avec infiniment d'esprit. Quelle révolution mystérieuse s'est donc opérée en lui? Qu'est-ce qui a ainsi suspendu l'exercice régulier des facultés de son âme? Il faut bien l'avouer, la médecine, la pathologie, je ne dirai pas n'en savent rien, mais en savent peu de chose. On a fait bien des livres sur l'aliénation mentale; il y a sur ce sujet des travaux fort remarquables, mais qui n'arrivent point à des résultats précis et satisfaisants. Quand un homme devient fou, la plupart du temps on ne sait pas comment, et quand il cesse de l'être, le plus souvent aussi on ne sait ni comment ni pourquoi.

Chose étrange! la plupart des folies sont partielles, elles ne roulent que sur un point, sur une idée fixe. Pour tout le reste, l'aliéné raisonne et agit comme tout le monde. Mais vient-on à toucher ce point vulnérable, l'idée fixe se présente-t-elle, le voilà qui déraisonne aussitôt. On pourrait dire qu'il est raisonnable sur tous les autres points, pour tout ce qui ne touche pas à son idée fixe, et que c'est seulement en ce qui s'y rapporte qu'il est comme enlevé à lui-même et cesse d'être la cause de ses actes.

Dans un tel état, l'acte humain n'a pas lieu. On ne saurait imputer à un fou ses actions. Il n'est responsable devant aucune loi, parce qu'il n'est plus l'auteur de ce

qu'il fait. Sa raison n'est pas en cause, ni sa volonté libre. Qu'est-ce donc qui agit alors? qui le sait? quelle est cette force aveugle et fatale qui le domine et le rend comme étranger à lui-même? Remarquons la force du mot *aliénation*. Le fou est enlevé à lui-même, aliéné de lui-même, *alienatus*. Il ne s'appartient plus, il n'a plus la direction de sa volonté, de sa pensée, ni de sa personne; ce n'est plus lui qui agit, mais un autre. Quel est cet autre ou ce quelque chose qui l'a ainsi envahi et subjugué? C'est là le mystère.

Voilà donc bien des actes qui sont de l'homme, sans être cependant des actes humains. J'en citerai encore quelques-uns.

L'enfant, avant l'âge de raison, ne fait pas d'actes humains. Tant que sa raison n'est pas développée, il agit sous l'empire des instincts. Car il ne connaît pas la loi morale, il est incapable de discerner le bien du mal. C'est seulement quand il acquiert une conscience nette de lui-même et de ses actes et qu'il peut les rapporter à la loi, les mesurer avec elle, que ses actions entrent dans le domaine de la moralité, et qu'il en répond. Jusque-là ce n'est pas lui qui en est responsable, ce sont ses parents et ses tuteurs, qui doivent par leur raison suppléer à l'absence de la sienne, et par la force de leur volonté remplacer la faiblesse de sa volonté mineure.

Reste un dernier cas, malheureusement trop fréquent, celui de la passion, quand elle est violente, poussée à l'extrême. Toute passion trouble et diminue plus ou moins l'exercice de la raison; mais quand elle s'enflamme et s'emporte, il peut arriver, et il arrive souvent, que la raison est comme étouffée, opprimée, dans une complète impuissance de s'exercer, ou de faire entendre sa voix. Alors l'homme devient momentanément

fou. On l'a dit avec vérité : toute passion violente est une folie. En effet, l'objet de la passion devient une véritable idée fixe. On ne voit plus que ce qui s'y rapporte, on ne vit plus que pour elle. Tout le reste devient indifférent, comme s'il n'existait pas, et on est prêt à tout sacrifier pour se satisfaire. Sans doute, quand on perd à ce point l'usage de la raison, on cesse jusqu'à un certain point d'être responsable de ses actes; mais ne l'oublions pas, à la condition de n'avoir point provoqué ou nourri la passion ; autrement les suites en sont imputables. Si elles ont été voulues, ne fût-ce que d'une manière implicite, confuse, elles refluent jusqu'à la volonté comme vers leur cause. Aussi est-ce chose dangereuse de ne pas réprimer la passion dès le début, et quand elle n'a pas échappé encore aux rênes de la raison. Voyez la colère; elle s'enflamme tout à coup au dedans ; on le sent, et il serait facile encore de la contenir et de l'éteindre. La laisse-t-on quelque temps bouillonner en soi, c'en est fait, on n'en est plus le maître. Qu'est-ce alors? Que devient l'homme en proie à la colère? Est-ce encore un homme? non, car il n'a plus ni raison, ni liberté. Il est possédé par une force terrible, aveugle, fatale, qui le subjugue, et le pousse à des actes souvent féroces, à des crimes abominables, que sa raison et son cœur détesteraient profondément, s'il était de sang-froid ; car dans un accès de colère on est capable de tout. L'homme, comme on dit, est emporté hors de lui ; sa personnalité asservie n'existe plus qu'en puissance. Il ne fait donc plus alors que les actes de l'homme animal, des actes instinctifs et non des actes vraiment humains.

Ainsi il n'y a d'actions véritablement humaines que celles provenant de la volonté et de la raison dans leur

libre exercice. C'est ce qu'exprime fort bien cet axiome théologique : *Illæ actiones humanæ dicuntur quæ ex voluntate deliberata procedunt.* La volonté et la raison sont donc les deux causes efficientes de l'acte humain ; car quand il y a raison et volonté, il y a aussi conscience et liberté. Par la conscience l'homme peut reconnaître la loi, et apprécier le rapport de conformité ou de non-conformité de ses actes avec elle, et par sa liberté il est capable de l'observer ou de la violer.

Mais l'acte humain renferme deux choses qu'il est important de distinguer : l'acte interne qui le constitue essentiellement, et en outre, souvent du moins, le mouvement extérieur, l'action physique ou matérielle, qui en est l'enveloppe ou l'écorce. C'est pourquoi il arrive que des actes, qui par le dehors ont la plus grande ressemblance, diffèrent du tout au tout par le fond. Car la partie physique des actions humaines n'a de sens et de valeur qu'en raison de l'influence de la liberté et de la conscience. Comme dans l'homme c'est l'âme qui pénètre et soutient le corps ; ainsi dans l'acte humain c'est l'intention morale qui donne du sens et de la vie à l'action extérieure, c'est le mouvement moral seul qui la qualifie. C'est pourquoi il y a un ordre moral dans l'ordre physique, et au milieu des événements de ce monde. Un homme dans un emportement coupable commet un homicide. La partie extérieure de son acte est un meurtre ; mais le fond de cet acte, ce qui en fait la gravité, c'est la violation de la loi de justice qui défend de tuer l'innocent. Aussi les sentiments, que cet acte inspire à ceux qui en sont les témoins, sont-ils des sentiments de haine, d'indignation contre l'assassin, et de commisération pour la victime.

Au contraire, à quelques pas de là je vois s'avancer un lugubre cortége. C'est un criminel qu'on mène à l'échafaud. Loin de se détourner indignée à la vue du bourreau, loin de fuir avec horreur un tel spectacle, la multitude s'y précipite! Qu'y a-t-il donc de si attrayant à voir couler le sang de son semblable? C'est que là va s'accomplir un acte de haute morale, c'est que là, comme on dit, sera satisfaite la justice de Dieu et des hommes. Je ne prétends ici ni justifier ni attaquer la peine de mort, j'indique seulement dans ce meurtre légal l'idée morale, qui change la nature d'un acte physique et l'explique.

A la guerre, sur les champs de bataille, voilà des milliers d'hommes qui, sans se connaître, sans inimitié personnelle, ennemis seulement par leur uniforme et par leur drapeau, s'acharnent les uns contre les autres, cherchant avec rage tous les moyens de s'entre-détruire de près ou de loin. Leur gloire est de tuer des hommes qui ne leur ont point fait de mal, et ils se réjouissent de verser un sang innocent! Ne semble-t-il pas que ce soit quelque chose d'exécrable, et peut-on assez déplorer, que des hommes qu'on ne peut former, instruire et élever qu'au prix de tant d'années et de soins, périssent en un instant et d'une manière si cruelle? C'est le fait extérieur; mais au dedans il y a quelque chose de beau, de noble, de grand. Les soldats accomplissent un devoir aux dépens de leur vie, et par conséquent ils ne sont pas les bourreaux de leurs semblables, mais les instruments dévoués de la justice de Dieu et de la patrie. Ils sont des héros, quand ils sont les martyrs du devoir. Il y a donc là une idée sublime qui transfigure et glorifie leur violence et leur mort. Il y a dans leur dévouement, si terrible qu'il soit, quelque chose de

divin qui les remplit d'enthousiasme et ravit notre admiration.

On voit par là combien des actes extérieurement semblables peuvent différer moralement entre eux. Le meurtre est toujours un meurtre, à ne l'envisager que par le dehors. Mais considéré dans ses rapports avec l'ordre moral, il est héroïque sur le champ de bataille pour défendre ou sauver la patrie ; légitime sur l'échafaud pour maintenir l'ordre social ; abominable, s'il est le produit du crime, bien qu'extérieurement il ressemble, par le sang versé et les horreurs de la mort, aux exécutions de la justice, du devoir et de l'héroïsme.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

CHAPITRE III

DISTINCTION DES ACTES HUMAINS

Distinction des actes humains. — Actes spontanés, actes commandés, — intérieurs et extérieurs. — Actes propres, actes médiats et les causes qui y concourent, positives et négatives. — Actes bons et mauvais. — Formation de l'acte humain par le concours de la volonté et de la raison. — Ce qu'est la volonté dans l'homme et comment elle se manifeste. — Distinction de la volonté, de la pensée et de la sensibilité.

Après avoir séparé les actes humains proprement dits, produits de la conscience et de la liberté, des actes de l'homme, effets spontanés de l'instinct et de l'organisation, il nous reste à distinguer les actes humains entre eux. Ces distinctions qui pourront au premier abord paraître subtiles à nos lecteurs sont des prolégomènes indispensables à l'intelligence de la théologie morale. Ils nous seront plus tard d'un grand secours pour apprécier la portée et la valeur morale des actions humaines. Nous les exposerons rapidement.

On distingue d'abord les actes humains en immédiats et médiats, selon que la volonté les produit directement, de son propre fonds, par sa seule énergie ou par des intermédiaires. Cette distinction est fondée en nature. En effet la volonté, source unique des actes humains, peut manifester son activité à divers degrés. Elle peut poser des actes qui n'émanent que d'elle, de sa propre vertu, de sa puissance interne. Ainsi, je veux, je ne veux pas, j'aime, je hais; ce sont là des actes exclusivement propres à la volonté, des actes immédiats

de volonté : on les appelle dans l'école, *actus elicti*. Mais la volonté n'agit pas seule, elle est encore le chef des autres facultés, dont aucune ne peut entrer en exercice sans son influence et son concours. Quand donc la volonté met les autres facultés en mouvement et les pousse à agir, on appelle ces actes *médiats,* parce que, tout en dérivant de la volonté, ils n'en sortent que par l'intermédiaire des autres facultés. Ces actes s'appellent dans l'école : *Actus imperati.*

Une autre division importante est celle des actes intérieurs et des actes extérieurs. Les premiers ont pour théâtre la conscience où ils naissent et se consomment sans se manifester au dehors. Il y a souvent en nous des actes réels de volonté, qui sont de vrais actes humains, quoiqu'ils ne se traduisent pas en actions extérieures : nous voulons, nous désirons, quelquefois très-ardemment, exécuter un dessein, commettre une faute ou un crime, sans qu'il en paraisse rien au dehors. L'acte reste tout à fait intérieur, le mouvement, le désir, la tendance de la volonté, la résolution qu'elle prend, tous ces faits ne sortent pas de la sphère de la conscience, pas plus que l'exercice des facultés employées par la volonté à chercher et à combiner les moyens de se satisfaire et de parvenir à son but. Il y a là tout un monde en mouvement, un monde de passions, de pensées, mais un monde souterrain, où la lumière extérieure ne pénètre pas ; et tant que notre activité reste ainsi enfermée dans son for intérieur, tant qu'elle ne laisse rien paraître au dehors, les hommes n'ont rien à y voir, et ne peuvent ni la saisir ni l'apprécier.

C'est pourquoi la loi humaine ne juge pas des actes intérieurs. Dans certains cas, la loi ecclésiastique n'en

juge pas non plus, et le saint tribunal ressemble en cela au tribunal humain. On n'y connaît que de ce qui est manifesté, dévoilé, avoué. S'il fallait juger des choses intérieures, le confesseur deviendrait responsable de ce qu'on ne lui dirait pas, tandis qu'il ne juge que de ce qu'on lui dit, ce qui limite sa responsabilité. C'est un axiome que l'Église ne juge pas des choses intérieures : *De internis non judicat Ecclesia.*

Mais cela ne veut pas dire qu'au tribunal de la confession il n'y ait point d'obligation de révéler au juge les fautes purement internes. Cela ne veut pas dire non plus que le confesseur, en homme prudent et sagace, ne puisse et ne doive à propos d'un aveu pénétrer plus avant, et ainsi par une direction bien entendue, sondant les cœurs pour faire sortir ce qu'on voudrait cacher, les délivrer presque malgré eux du mal qui les obsède, du démon muet qui les opprime. C'est un grand bonheur pour le coupable, si le juge de sa conscience parvient à lui faire dire et jeter dehors tout ce qu'il sait, et même ce qu'il ne sait pas; car souvent nous ignorons nos propres fautes, et les consciences peuvent s'endormir ou s'endurcir jusqu'à n'avoir plus le sentiment du mal commis, jusqu'à en perdre le souvenir ou le remords. Mais, en définitive, le confesseur n'a à juger que ce qu'on lui dit, et il n'est pas responsable des suites du mal qu'on n'avoue pas ou qu'on lui cache.

Quand l'acte se pose au dehors, quand il commence à se réaliser par des paroles ou des actions, alors il devient saisissable, et s'il est coupable, il tombe sous le coup de la loi humaine. Jusque-là, elle ne peut rien percevoir ni saisir. S'ensuit-il qu'on ne soit pas coupable ? Non sans doute. On peut être criminel sans le pa-

raître aux yeux du monde, sans lui fournir même le prétexte d'accuser; et l'Évangile, qui a donné à la conscience la législation la plus délicate et la plus sûre, nous apprend que la pensée même du mal, quand elle est consentie, est déjà une faute, et qu'on peut être très-coupable dans son cœur sans avoir rien fait qui tombe sous la vindicte des lois humaines. Celui qui désire la femme de son prochain est déjà adultère, et on n'est pas coupable seulement pour prendre le bien d'autrui, mais même pour le convoiter.

De cette importance des actes intérieurs la morale chrétienne déduit la nécessité d'une vigilance continue sur ce qui se passe en nous. Elle nous recommande de veiller soigneusement sur nos sens, notre imagination, notre esprit, notre volonté, notre cœur, pour ne pas nous laisser entraîner par les tentations, par des images séduisantes, de perfides insinuations, des pensées mauvaises, des suggestions funestes, en un mot par ces mille moyens dont le mal dispose, afin de nous gagner et de nous subjuguer. De là aussi l'utilité de l'ascétique chrétienne qui tend à nous rendre plus purs, non point par l'extérieur comme les pharisiens qui croyaient laver l'âme par les ablutions du corps, mais dans l'intérieur, au fond même du cœur, dans le plus intime de la volonté. Prévenir le mal par des précautions qui l'empêchent de naître vaut mieux que de le guérir; car le mal même vaincu laisse de tristes vestiges, et les remèdes les plus efficaces ont leurs inconvénients. Sans cette vigilance sur soi-même, sans cette garde continuelle des sens, de l'esprit et du cœur, l'âme reste comme une vigne ouverte aux passants qui la foulent aux pieds, ou comme un champ qui reçoit continuellement de l'ivraie au milieu du bon grain qui y a été

semé. Cette ivraie, jetée dans notre intérieur par tout ce qui nous entoure, quand nous n'y prenons pas garde, devient la semence des mauvaises pensées et des mauvais désirs qui germent dans notre âme, y prennent racine, s'y développent et la remplissent de mal.

Dans le monde social où nous vivons, dans cette atmosphère morale remplie d'influences si diverses, par la parole surtout, une multitude de semences bonnes ou mauvaises est incessamment répandue. Dans les églises, dans les académies, dans les cours, ceux qui enseignent jettent de la semence, car ils ne sont que des semeurs, et Dieu seul peut donner l'accroissement. Ceux qui écoutent sont la terre où elle doit produire. Partout où il y a instruction, il y a ensemencement, et l'on s'efforce de jeter du bon grain dans les âmes pour y établir un ordre moral et un développement sain de l'esprit. Mais dans les réunions publiques ou privées, dans les théâtres, dans les livres, dans les journaux, que de semences de bien et de mal ! que d'excitations de différents genres ! Je ne dis pas que tout soit mal, mais je crains qu'il n'y ait plus de mal que de bien, et que dans cette moisson du père de famille l'ennemi ne jette souvent de la zizanie et du mauvais grain.

On lit chaque matin son journal contenant quatre grandes pages imprimées de part en part. Qu'est-ce qui intéresse le plus dans cette lecture? qu'est-ce qui excite le plus vivement la curiosité ? N'est-ce pas, bien souvent, les crimes, les accidents, les nouvelles scandaleuses, les feuilletons de théâtre avec tout ce qu'ils comportent, les romans, surtout les plus passionnés? C'est pourquoi aujourd'hui, la plupart des journaux, même les plus graves, publient des romans comme appât pour gagner

des lecteurs et faire passer le reste. Que peut-on retirer de ce mélange? un peu d'amusement sans doute, mais au fond qu'y a-t-il? beaucoup de futilités, pour le moins, qui produisent mille pensées vaines, surexcitent l'imagination, fatiguent l'esprit et l'émoussent. Aussi, quand après ces lectures on veut se mettre au travail et faire quelque chose de sérieux, les distractions pullulent, l'esprit est comme obsédé par des fantômes qui le tiraillent en tous sens, et l'empêchent de fixer profondément son regard sur ce qu'il veut étudier, surtout si c'est une chose grave. Pourrait-il en être autrement, quand au lieu de se fermer à ces influences, on leur a donné un libre accès dans son âme. Une fois entrées, ces tristes semences ne restent point stériles, elles produisent leurs fruits dans l'entendement. On a l'imagination farcie de mille choses, et l'on se croit capable de parler de tout, parce qu'on a pris de tout une notion superficielle dans un journal ou dans une revue. Ainsi l'intelligence s'affaiblit, diminue et s'énerve en se mêlant à tous les esprits, bons ou mauvais, en recevant les influences les plus contraires, en produisant toutes sortes de conceptions bâtardes qui l'épuisent ou la dégradent; et quand l'esprit s'est ainsi évanoui dans ses pensées, comme dit saint Paul, le cœur, devenu insensé, s'obscurcit, et la volonté, livrée aux passions du cœur, se précipite dans l'impureté.

Mais ce que l'œil de l'homme ne peut atteindre, ce qui échappe à la prise de la justice humaine, laquelle ne peut entrer dans les cœurs, Dieu le voit, parce que lui seul pénètre au fond des âmes, et discerne les actes jusque dans leurs racines les plus cachées, dans leurs ressorts les plus intimes, parce qu'en un mot il peut les saisir et les peser dans l'intention même qui les a

produits. Il n'y a que Dieu qui juge ainsi, et c'est pourquoi il est le seul juge véritable et sans appel. Le juge humain est impuissant en tout ce qui dépasse l'acte extérieur. Et même comment pourrait-il l'apprécier pleinement, s'il ignore une multitude de circonstances, qui l'aggravent ou l'atténuent, sur tout ce qui l'a précédé; car le crime n'est pas une explosion soudaine. Il a été préparé souvent par de longs antécédents, et cependant, pour déterminer exactement la culpabilité d'un criminel, il faudrait connaître ce qui l'a préparé, conduit au crime, sa naissance, son éducation, ses rapports de famille et de société, en un mot tout ce qui a concouru à former la trame de sa malheureuse existence.

On distingue encore les actes humains en directs et indirects : directs quand on les accomplit par soi-même, indirects quand on les fait accomplir par d'autres. Il arrive souvent dans le monde, surtout quand il s'agit de choses mauvaises ou dangereuses, qu'on les fait faire par d'autres, quand on n'a pas le courage de les exécuter soi-même. On fait tirer par un autre les marrons du feu, comme on dit; il y a beaucoup de Bertrands et de Ratons dans la société.

La théologie morale tient un grand compte de cette distinction. En effet on ne se décharge pas de la responsabilité d'un acte en en remettant à un autre l'exécution. Quand il est constaté que l'acte indirect a été réellement provoqué et causé par telle personne, cette personne est responsable du fait accompli tout aussi bien et souvent plus que celle qui lui a servi d'instrument. Le degré de responsabilité est toujours en raison de l'influence exercée, et de la participation à l'acte. C'est pourquoi on distingue : 1° la cause prin-

cipale, celle qui met les autres en mouvement, la cause première; 2° la cause concomitante, celle qui est complice et participe à l'acte d'une manière égale; 3° la cause subalterne, celle qui sert d'instrument. Dans ces trois cas, il y a lieu à responsabilité; car chacun de ces agents concourt pour sa part à l'accomplissement de l'œuvre; et même il n'est pas toujours nécessaire d'y concourir positivement, pour y être engagé. Il suffit pour cela du silence, quand on a le devoir de parler, il suffit de ne pas empêcher l'action, quand on a mission de s'y opposer. Ainsi, un homme, chargé de surveiller les autres, coopère à leurs malversations, s'il les autorise par sa négligence, ou s'il ferme les yeux. Il répond de leurs injustices qu'il est par devoir obligé de prévenir. Il est là pour inspecter un travail; s'il abandonne à leur paresse ceux qui doivent y coopérer, il est responsable du tort qui en résulte. De là le péril de la supériorité, quelle qu'elle soit. Par cela seul qu'on est supérieur, on est strictement engagé à empêcher dans son ressort, dans la sphère de sa juridiction, les injustices de ses subordonnés.

Mais en dehors de ces obligations, qui sont spéciales, il n'y a pas devoir, devoir de justice, bien que la charité puisse y engager quelquefois, à empêcher le mal dans les autres. Car la morale n'exige pas que nous nous fassions les redresseurs de tous les torts, ou les don Quichottes de l'ordre moral. En général il faut se mêler le moins possible aux affaires d'autrui, quand on n'a pas la mission de s'en occuper. On a bien assez de sa responsabilité propre, sans assumer encore celle d'autrui. C'est un conseil bon à donner en passant, surtout à la jeunesse. A cet âge on a un surcroît d'activité, un besoin incroyable de se mouvoir et d'agir, et l'on est si

peu préoccupé de sa propre conduite, qu'on s'ingère volontiers dans celle du prochain. Qu'on y prenne garde, il y a là un grave danger, et l'on se repent quelquefois toute sa vie de s'être immiscé légèrement dans ce qui ne vous regardait point. Nous avons tous une certaine sphère d'action légitime et de responsabilité; sachons nous y tenir sans l'outre-passer.

On distingue encore les causes positives et les causes négatives. Les premières sont les volontés qui poussent à l'action, ou qui y concourent par leur activité, par leurs efforts. Les secondes sont les volontés qui ne s'opposent pas ou laissent faire, quand elles devraient empêcher, en vertu de leur position et de leurs obligations, ou encore celles qui s'opposent, par une inertie paresseuse ou calculée, à l'action qu'elles devraient servir et favoriser.

Dans tous ces cas, que les actes aient été voulus directement ou indirectement, positivement ou négativement, il y a responsabilité, et la part de responsabilité est proportionnelle au degré d'influence. Car en tous ces cas, l'acte est la conséquence de la volonté, il a été causé par elle; donc il lui appartient, et le bien ou le mal qui en sort, lui doit revenir.

Je disais tout à l'heure qu'il faut se garder de mêler sans motif sa responsabilité à celle d'autrui, quand le devoir et la justice n'en font pas un devoir, de peur d'attirer sur soi les tristes conséquences du mal. Cependant il y a une foule de cas où nous avons à les subir en commun avec ceux qui les ont produites, et cela sans qu'il y ait de notre faute, par le seul fait de notre union avec les auteurs de l'acte, et du mélange de notre destinée à la leur. C'est ce qu'on appelle la *solidarité* qu'il faut distinguer de la responsabilité, comme

nous le verrons plus tard. Je n'en dirai qu'un mot en passant, pour faire comprendre quelle prudence on doit apporter dans ses relations avec les hommes, dans celles-là surtout qu'on contracte volontairement. Car par cela même que nous vivons en communauté de famille, de cité, de patrie, d'une société quelconque, nous devenons les membres d'un même corps, qui pâtissent ou jouissent ensemble en raison de la vie qui les anime, en sorte que l'un ou l'autre ne peut être affecté sans que tous ne s'en ressentent, et qu'il n'y ait sur chacun comme un rejaillissement de la maladie ou de la santé. Le bien et le mal, la vertu et le vice, la gloire et la honte, la bonne et la mauvaise fortune se reversent donc sur tous ceux qui tiennent à la même unité, et qui entrent ainsi en communion de bonheur ou de malheur. De là souvent de grandes infortunes, entraînées par la faute des autres, et où l'on peut souffrir cruellement par une réversibilité fatale, sans culpabilité personnelle. C'est le sens, je crois, de cette parole profonde, mais obscure du prophète royal : *Ab occultis meis munda me, Domine, et ab alienis parce servo tuo*, Seigneur, épargnez à votre serviteur les suites des fautes d'autrui, et ne permettez pas qu'il soit accablé par le poids des crimes qu'il n'a pas commis, mais dont les conséquences enveloppent et troublent son existence à cause de son union avec les coupables par les liens du sang, de la famille, et de la position sociale.

Enfin la distinction la plus générale des actes humains est celle qui les sépare en bons et mauvais, moraux ou immoraux, en raison de leur conformité ou de leur non-conformité avec la loi. Je n'insiste pas en ce moment sur cette distinction, parce que nous l'examinerons à fond plus tard.

Après avoir déterminé la nature des actes humains, et les avoir distingués entre eux, nous passons à l'examen de cette question : Comment se forment les actes humains? Ici nous entrons dans la psychologie. Il s'agit d'observer et d'analyser des faits dont nous sommes tous les jours les auteurs et le théâtre, et par conséquent les juges. Je n'ai donc qu'à en appeler à la conscience de chacun.

L'acte humain se forme par deux principes immédiats, la volonté et la raison, sans compter les principes médiats qui y concourent. Je dis la volonté d'abord, parce qu'il s'agit d'un acte moral. S'il s'agissait d'un acte intellectuel, je mettrais la raison en première ligne, puisque c'est la raison qui pense. Mais dans les questions de moralité, c'est surtout la volonté qui est en jeu, et bien que la raison y ait une grande part, elle n'arrive cependant qu'au second plan. Le premier principe immédiat de l'acte humain est donc la volonté. Qu'est-ce que la volonté?

Pour savoir ce qu'est la volonté, il faut rentrer en soi-même et s'examiner attentivement. C'est là un des fruits les plus excellents des études philosophiques, de nous rappeler ainsi au dedans, pour mieux connaître ce que nous sommes, ce que nous devons être, pour jouir de ce grand et beau spectacle de la vie humaine, non pas seulement par le dehors, ce qui est déjà magnifique, comme on le voit dans les cours de médecine et d'anatomie, mais surtout dans l'intérieur, par la dissection psychologique, par la physiologie spirituelle, où il s'agit d'observer la constitution psychique de l'humanité, et les forces de l'âme dans l'ordre intellectuel, moral et sensible.

Si donc nous rentrons en nous-même, qu'y voyons-

nous au premier abord ? des faits spirituels qui se ramènent à trois groupes très-distincts : je pense, je veux, je sens. Dans l'une ou l'autre de ces trois classes se groupent tous les faits dont ma conscience est la scène. Je pense avec mon intelligence, avec mon esprit, avec les facultés de ma raison. Le caractère de la pensée est d'être spéculative, intelligible; elle consiste à concevoir des idées, à les comparer pour en extraire des rapports, à les combiner entre elles pour les constituer en propositions, et les énoncer par la parole ; à lier enfin ces propositions en raisonnements, pour en faire des enchaînements de pensées, et arriver ainsi à la démonstration. Conception d'une idée, perception des rapports qui enchaînent plusieurs idées, jugement, expression du jugement par la proposition, combinaison des jugements en syllogismes ou en raisonnements pour en faire des démonstrations, et arriver à la preuve, à l'évidence d'une vérité : telle est la fonction de la pensée. On bien encore, au lieu de ce procédé de déduction, au lieu de tirer les conséquences particulières en partant d'un principe général, la pensée peut suivre la marche inverse, et s'élever par l'induction des faits particuliers à des faits généraux, à des lois qui les dominent ou les résument, et qui, formulées en propositions, deviennent les bases de nos sciences. Penser, c'est donc chercher et trouver des rapports entre des conceptions, des images, des notions, des idées.

Je sens, c'est-à-dire j'éprouve des impressions plus ou moins profondes, agréables ou désagréables, tristes ou joyeuses, soit dans mon corps, soit dans mon esprit, soit dans mon âme. Or le caractère de ces impressions est essentiellement distinct de celui de ma pensée. Dans le sentiment je suis passif, dans la pensée au contraire

je suis actif ; je ne suis pas libre de ne pas sentir, je suis libre de penser ou de ne pas penser. Dans tout acte de pensée ma volonté est en exercice, c'est la volonté qui met en mouvement ma raison, et lui permet de combiner des idées et d'en extraire les rapports. Mais dans les affections de la sensibilité, ma volonté est hors de cause, et ma raison aussi. Je subis une action qui s'impose à moi, tandis qu'en pensant c'est moi-même qui détermine le mouvement de mon esprit.

Je veux, c'est-à-dire je puis, par ma propre spontanéité, commencer une série d'actes ; je puis à mon gré, par ma propre initiative, me faire sortir de l'inertie, de l'immobilité, et entrer en mouvement. Cette force d'activité dont je dispose s'exprime de la manière la plus simple, elle se réduit à un *oui* ou à un *non*, à un *je veux*, ou *je ne veux pas*. Ainsi, tandis que la sensibilité est toute passive, la volonté est essentiellement active, tandis que la pensée a pour but et pour caractère de percevoir les objets et leurs rapports par des opérations souvent fort compliquées, surtout quand elle combine des raisonnements, la volonté s'exprime et se caractérise uniquement par l'acte le plus simple : oui ou non. Ces trois ordres de faits sont séparés par des caractères bien tranchés. Ils sont donc irréductibles entre eux.

Mais la volonté, principe du mouvement, est aussi par là même le chef de toutes les autres facultés. Car, si elle ne les mettait en branle, elles resteraient éternellement inertes. Si je pense, c'est que je veux penser, si je marche, c'est que je veux marcher, et ainsi de toutes les fonctions de l'esprit et du corps sur lesquelles nous avons puissance. Il n'y a que la sensibilité qui échappe à cet empire ; la sensation est indépendante de la vo-

lonté, on ne peut ni sentir ni ne pas sentir, quand on le veut, et comme on le veut : ce qui prouve que la sensibilité n'est pas, à proprement dire, une faculté. Car la faculté étant un pouvoir d'agir, de faire, la sensibilité ne fait pas, ne produit pas, elle reçoit, elle n'est pas active, mais passive. Elle n'est donc véritablement qu'une simple capacité de recevoir, une puissance d'être impressionné de telle ou telle manière, mais non le pouvoir d'accomplir un acte. On retrouve cette légère inexactitude dans presque tous les cours de psychologie qui distinguent dans l'âme trois facultés principales : la raison, la volonté et la sensibilité. Les deux grandes facultés de l'âme sont l'intelligence et la volonté.

Cependant si la volonté n'a pas directement d'action sur la sensibilité, elle peut exercer sur elle une certaine influence. Car la volonté peut beaucoup même sur la douleur, pour la contenir, la refouler, l'empêcher de s'exalter, et c'est là une preuve remarquable de la puissance du moral sur le physique. Ainsi dans certaines maladies, où les nerfs sont excités, agacés, et c'est de mode aujourd'hui d'avoir des nerfs, bien qu'on ne puisse les dominer entièrement, on peut cependant, par une volonté énergique, et par cela même qu'ils sont les organes les plus immédiats de l'esprit et de la volonté, les gouverner jusqu'à un certain point, et en affaiblir l'irritation. On observe cela tous les jours auprès des malades qui ont un peu de courage et de patience. S'ils n'en ont pas, ils deviennent les jouets de leurs nerfs et de la sensibilité. De là, surtout chez les femmes, les attaques, les crises spasmodiques, les exaltations organiques qui amènent tant d'accidents non voulus, ou voulus suivant les occasions. La volonté peut donc beaucoup sur la sensibilité, surtout par la patience, et la

résignation. Quand on accepte son mal avec courage, et qu'on consent à le subir, on le porte mieux et souvent on le domine. La résignation est peut-être ce qui contribue le plus à adoucir les douleurs de l'âme et du corps, et sous ce point de vue la volonté a une grande influence sur la sensibilité. C'est pourquoi la parole sacrée nous dit : Vous posséderez votre âme dans la patience.

Mais la grandeur de la volonté éclate surtout dans sa souveraineté sur les autres facultés. Elle en est le chef, et par conséquent de toute la personnalité humaine. C'est elle, en définitive, qui décide de la vie de l'homme. Elle constitue ce qu'on appelle le caractère; car c'est l'énergie de la volonté qui fait l'homme véritable. On n'est vraiment tel que par une volonté puissante. On peut être distingué par l'esprit, par le talent, par le génie; on peut produire des œuvres magnifiques d'intelligence, en littérature, en philosophie, en poésie, dans les beaux-arts, mais souvent, à côté de cette sublimité de l'esprit, quelle absence ou quelle faiblesse de volonté! Notre siècle n'en a vu que trop d'exemples! Alors on admire le génie, sans estimer la personne. Au contraire, les grands caractères, n'eussent-ils qu'une intelligence ordinaire, enlèvent le respect de tous et une admiration sans réserve; car rien n'exerce un plus grand ascendant qu'une forte volonté. En effet, dans l'ordre moral, c'est elle qui rend l'homme capable de conduire ses semblables, et il est très-heureux, dans les moments critiques où toutes les passions sont aux prises, où toutes les volontés se heurtent dans la confusion et l'anarchie, où les révolutions débordent sur le sol de la société et le bouleversent, il est très-heureux qu'il se rencontre un homme énergique, d'une volonté puis-

sante, qui parle peu, mais qui agisse avec vigueur, et surtout avec persévérance, *si forte virum quem..... aspexere silent.* On ne reconstitue pas autrement les sociétés désorganisées, et l'ordre ne peut s'y rétablir que par une volonté intelligente et ferme. Sans doute la pensée contribue à la vigueur du caractère, il ne peut y avoir de volonté forte de la trempe de celle dont je viens de parler, qui n'ait à son service une intelligence remarquable, si ce n'est par le génie, au moins par beaucoup de bon sens, par ce sens droit, clair et net qui dans les affaires vaut mieux que le génie, ou plutôt est le génie des affaires. La gloire de la volonté est dans les grands caractères qu'elle produit, et, il faut l'avouer, c'est ce qu'il y a de plus rare sous le soleil. Nous avons aujourd'hui dans les sciences, dans les lettres, dans les arts bon nombre d'hommes habiles; il ne manque pas non plus d'hommes distingués dans l'administration, dans l'armée, dans la magistrature, partout où l'intelligence humaine peut se manifester avec éclat. Mais combien avons-nous d'hommes de caractère, et dans ces derniers temps n'avons-nous pas eu à déplorer parfois de ne pouvoir honorer la dignité de ceux dont nous admirions le talent?

Toutefois, si la volonté est le chef des autres facultés, elle ne peut se passer de leur concours pour prendre ses résolutions ni pour les accomplir. C'est la raison qui doit l'éclairer dans toutes ses démarches, sinon il n'y aurait pas d'acte humain. En effet, pour faire un acte moral, il faut savoir ce qu'on fait, et si ce qu'on fait est bien ou mal. Donc il faut connaître la loi, et la conformité de l'acte qu'on veut accomplir avec la loi à observer. Le concours de la raison est toujours inséparable de la volonté dans l'acte humain. Mais remar-

quons que, si la volonté ne peut agir moralement sans la coopération de la raison, celle-ci n'en est pas moins pour elle une faculté subsidiaire, un ministre chargé de l'éclairer, de la conseiller, de l'exhorter, de lui faire des représentations, de la persuader, et qu'elle reste toujours la maîtresse, la souveraine, libre tout en écoutant son ministre ou en ne l'écoutant pas, comme font les rois, d'agréer ses conseils ou de passer outre, d'adopter ses projets ou de les rejeter. J'avoue que souvent dans ces cas la volonté joue un mauvais jeu. Elle a toujours tort de faire divorce avec la raison. Je constate seulement qu'elle peut agir sans ou contre la raison. Elle a le pouvoir d'être déraisonnable, absurde même, si elle le veut, pouvoir terrible qui montre sa grandeur et sa puissance, mais aussi qui lui impose une redoutable responsabilité, et dont souvent elle paye bien cher l'orgueilleux usage! Car entre les partis que la raison propose, elle peut choisir le plus mauvais, et même les repousser tous, sans autre motif que d'être sa propre raison à elle-même, *stat pro ratione voluntas*.

La volonté est donc la souveraine dans l'homme. Elle est ce qu'il y a en lui de plus profond, de plus intime, et en même temps de plus élevé. Car si elle constitue le fond même de son être, l'abîme mystérieux de sa nature, elle est aussi la force expansive, qui le fait sortir de lui et le pousse à se dilater sans cesse. Contrairement à l'intelligence qui va du dehors au dedans, elle procède du dedans au dehors. Aussi est-elle en perpétuel effort pour s'unir à ce qui est hors d'elle. Sa tendance essentielle, sa tendance spontanée, primitive, instinctive, est d'accroître, d'étendre sa vie, en s'unissant à l'être, en demandant à tout ce qui l'entoure le bien dont elle a besoin pour s'agrandir. Car qu'y a-t-il

dans cette aspiration vers la vie, vers le bonheur, vers l'immortalité, vers la jouissance, aspiration incessante qui la consume et la dévore? Il y a l'amour de l'être et du bien-être; elle veut s'unir l'être pour être davantage, pour être mieux, pour vivre plus abondamment, plus profondément, plus largement, pour reculer et élargir de plus en plus les bornes qui la limitent. Là est la racine de tout désir, de toute cupidité; au fond des appétits, des convoitises, des passions, il y a toujours l'aspiration à l'être, au bien-être. C'est la passion mère, dont les autres ne sont que des formes et des applications. Partout et toujours l'homme veut le bien, en prenant toutefois ce mot dans sa signification la plus générale, en sorte que même quand il commet un crime, c'est encore le bien qu'il cherche. Il se trompe d'objet, de procédé, de mesure; mais enfin ce qui le fait agir, c'est encore l'amour du bien et du bien-être, tant notre âme en est affamée! Elle est, par rapport au bien, comme un centre qui attire puissamment ce qui lui est nécessaire, comme une terre aride et desséchée qui absorbe ardemment l'humidité, et s'en sature avec avidité. Aussi quand, au lieu d'objets qui peuvent compléter son être et son bien-être, elle en rencontre qui sont de nature à le diminuer, elle s'en écarte avec horreur; loin de chercher à se les unir, elle se replie sur elle-même, se ferme, et les fuit par une aversion instinctive.

Tout l'exercice de la volonté se résout donc en un double mouvement d'attraction ou de répulsion, dans une réaction sympathique vers son objet, ou dans une réaction antipathique contre ce qui lui déplaît. Oui ou non, vers ou contre, tel est l'acte fondamental de la volonté et la racine de toutes les affections possibles.

C'est ce qu'on appelle d'un côté le *désir*, l'*amour* qui cherche à s'unir, à s'identifier avec ce qui lui paraît bon; de l'autre l'*aversion*, la *haine*, qui repousse, ou fuit, pour ne pas s'unir à ce qui lui semble mauvais, pour ne pas se laisser pénétrer par ce qui lui répugne.

CHAPITRE IV

DE LA VOLONTÉ DE L'HOMME

Tout acte volontaire de l'homme a un double principe, l'un subjectif et l'autre objectif. — Libre dans sa réaction positive ou négative à l'égard de l'objet qui l'actionne, la volonté humaine n'a point l'initiative de ses actes ; elle est *cause seconde*. — Analyse de l'acte volontaire. — Distinction des actes volontaires.

La volonté est le chef des autres facultés, la souveraine de notre existence, ou, comme dit saint François de Sales, la princesse de notre esprit. La raison est son ministre, sa conseillère. Elle doit l'éclairer par la pensée et la délibération. Mais à la volonté seule appartient la décision suprême; avec ou contre la raison elle se résout à agir par sa propre détermination, *proprio motu;* ce qui, comme nous le dirons plus bas, fait l'essence de sa liberté. Comment se décide-t-elle ? qu'est-ce qui, en définitive, la porte à vouloir de telle manière? c'est ce que nous allons examiner.

Toute faculté peut être considérée en deux états, en puissance et en acte. A l'état de puissance, c'est une force latente, non encore manifestée, qui ressort de notre organisation. Elle entre en acte quand elle se produit, et se pose au dehors. La volonté à l'état de puissance est comme un centre vivant, qui par cela même qu'il est vivant se remue en lui-même, et a une tendance innée au développement, à l'irradiation. A vrai dire ce n'est que par l'effort de l'abstraction que nous concevons la volonté à l'état de pure puissance.

Dans la réalité il n'en est pas ainsi; car aucune force vivante n'est inerte, immobile, il y a en elle, au contraire, un effort, une tension, un *nisus*, comme disait Leibnitz, vers l'actualisation complète. Ainsi dès que l'homme existe, il faut qu'il y ait en lui activité, mouvement, développement; car aussitôt qu'il est, il vit, et la vie est un mouvement, un acte. La vie n'est jamais au repos, mais toujours elle s'agite et tend à rayonner. Donc même dans la première ébauche de l'être humain, dans le fœtus, la volonté agit déjà sourdement, elle est déjà sinon en acte, du moins en tendance vers l'acte, et il faut bien qu'il en soit ainsi, puisque l'être animé se développe. S'il en était autrement, il resterait enseveli dans un sommeil éternel. Mais d'où vient ce mouvement interne? Qu'est-ce qui actionne cette force naissante? Ce ne peut être évidemment que son principe supérieur, celui qui l'a créée. Nous ne vivons pas de nous-mêmes, nous n'avons pas en nous la source de la vie, par conséquent il faut que cette capacité de vie, que nous sommes, soit continuellement nourrie, excitée, stimulée, poussée au développement par celui qui l'a mise en nous. Aussitôt donc que l'homme est créé, aussi loin qu'on peut saisir et analyser son existence, même dès le sein de sa mère, dans l'embryon, quand son organisation s'est polarisée, et cela a lieu de très-bonne heure, aussi avant qu'on peut remonter dans ces origines de l'homme, il y a déjà le travail de la vie concentrée au cœur, qui va et vient du centre à la circonférence, et se fait son organisme. Il y a le jeu des facultés humaines, l'action de la volonté, action vague encore, sourde et indéterminée, mais qui va se prononcer et se dessiner aussitôt que, descendue en ce monde, elle pourra entrer en rapport avec les autres êtres. Il y a encore et

surtout la motion, l'influence divine qui la couve pour ainsi dire, la pénètre de sa chaleur et de sa vie! Car l'âme ne pourrait subsister un instant sans cette action supérieure, elle ne peut vivre que dans l'Être dont elle est un produit, une création, une image.

Voici donc un premier rapport qui s'établit nécessairement entre la volonté et son principe. Mais ce rapport n'est pas le seul qu'elle ait à soutenir. Elle ne peut vivre isolée au milieu de ce monde ; quand elle y fait son apparition, elle entre en communication avec les objets qui le remplissent. Seulement ce rapport ne saurait être immédiat comme celui qui l'unit à Dieu. Dieu est le seul être qui atteigne sans intermédiaire la volonté à la profondeur où elle est, au centre même de notre existence. C'est par le moyen des sens que les objets extérieurs l'impressionnent, comme elle, à son tour, ne peut réagir vers eux et les saisir que par sa faculté de connaître. Et en effet pour vouloir une chose, il faut d'abord la connaître, savoir ce qu'elle est, si elle peut être utile ou agréable, capable d'augmenter ou de réjouir notre vie.

Ainsi la volonté est mue par les objets extérieurs au moyen des sens : elle est soumise en outre à l'action des choses intérieures, intelligibles et morales, quand elle est en état de les comprendre par le sens interne, par la conscience et la raison, et surtout elle est soumise à l'action divine, la plus profonde de toutes, avec laquelle elle entre en rapport dès qu'elle existe, et sans laquelle elle ne pourrait exister un instant.

La volonté peut d'autant moins rester solitaire, isolée, et libre d'influences étrangères, qu'elle-même instinctivement est toujours portée au dehors, et que, si la raison lui a montré un objet comme bon, elle tend

vers lui pour se l'unir, elle le désire avec ardeur, elle s'agite, elle est dans l'inquiétude et la souffrance aussi longtemps qu'elle en est privée; et quand elle a pu l'atteindre, elle s'abandonne à lui, elle se repose en lui, elle s'y unit, par une sorte de mariage, par une pénétration intime. C'est qu'il y a dans l'objet qu'elle convoite une force secrète qui l'attire et la domine. Elle y a entrevu l'être, le bien, la jouissance, quelque chose qui peut compléter sa vie, augmenter son bien-être. C'est pourquoi elle aspire ardemment à entrer en lui, et à le faire entrer en elle, pour ne plus faire qu'une même vie. C'est là le propre de l'amour, d'autant plus profond que l'union est plus intime.

Il y a donc toujours action et réaction entre la volonté et l'objet qu'elle désire. En même temps qu'elle tend vers lui pour se l'unir, il tend vers elle pour l'attirer à lui et la remplir de son esprit, de sa vie, de son influence. Il y a entre cet objet et la volonté un rayonnement réciproque, une pénétration mutuelle. Alors qu'arrive-t-il? de deux choses l'une, ou votre action est plus énergique; en ce cas vous êtes maître de l'objet, vous le possédez; ou c'est la sienne qui est la plus forte, et c'est lui qui vous possède et vous domine. Vous êtes alors dans un état de passivité, de passion, et ce mot est très-énergique; car vous êtes passif sous l'influence de l'objet qui vous subjugue, votre vie passe en lui, votre volonté s'y absorbe, et ne s'aime plus qu'en lui. Aussi l'Écriture dit-elle avec sa profondeur accoutumée : *Omnis qui facit peccatum, servus est peccati* (Joan., VIII, 34); et encore : *Ubi est thesaurus tuus, ibi est cor tuum* (Matth., VI, 21). En effet, dans toute passion vive, on est vraiment esclave, on ne s'appartient plus, on n'est plus à soi, on

est aliéné de soi, on ne se voit, on ne s'aime plus que dans l'objet de sa passion; au lieu de le faire entrer dans sa vie, on se précipite, on se perd, on s'absorbe en lui, pour ne plus vivre que de lui et pour lui. Il y a donc là une véritable abdication de la personnalité; la volonté cesse d'être souveraine pour se faire l'humble servante d'une créature, laquelle, chose ou personne, devient, comme on dit vulgairement et avec beaucoup de sens, la maîtresse.

Ainsi, dans tout acte volontaire il y a deux principes : un principe subjectif, et un principe objectif. Le principe subjectif, c'est la volonté ou la puissance d'action et de mouvement qui est en moi, et par lequel je mène les facultés de mon esprit et les fonctions de mon corps. Mais à côté de ce principe il y en a un autre. Car quand je veux, je veux quelque chose; donc ce quelque chose m'influence, détermine ma manière d'agir. Je veux arriver à lui, mais pour l'atteindre il me faut prendre telle voie, telle direction, employer tel moyen, et par conséquent ce quelque chose mêle son existence à la mienne, son action me fait agir, et tant que je l'aime je ne m'appartiens pas entièrement. Je veux ce qu'il me fait vouloir, et je veux de la manière qu'il me fait vouloir; car c'est lui qui me détermine à prendre la voie et les moyens propres à l'obtenir. Donc la volonté n'est jamais seule, livrée uniquement à ses propres impressions; mais il y a toujours une force objective qui l'excite, et lui sert de motif déterminant.

De là découlent deux conséquences graves : la première, c'est que l'homme, quel qu'il soit, même le plus fort, n'est jamais le principe premier de ses actes. Car quand il veut quelque chose, il a connu ce qu'il veut,

il l'a désiré et aimé. Donc le principe premier de son acte de volonté est l'objet qu'il aime. Et il n'en peut être autrement, pas plus pour la volonté que pour l'intelligence, puisque nous sommes des créatures, et comme telles ne possédant qu'une spontanéité relative, c'est-à-dire que notre spontanéité n'est jamais qu'une réaction. Dieu seul possède la spontanéité absolue, parce qu'il est l'Être des êtres, la source et la plénitude de l'Être, l'Être dans toute son indépendance, dans toute sa personnalité, dans toute sa puissance, ne relevant que de lui-même, et par conséquent ne pouvant puiser qu'en soi le principe et le motif de ses actes. Aussi l'apôtre a-t-il pu dire : Qui a jamais donné à Dieu ? qui a connu ses conseils et sa puissance? Mais nous, au contraire, qui ne possédons qu'un être limité, une vie restreinte, être et vie dérivés de la source de l'être et de la vie, nous ne pouvons jamais nous passer de l'influence divine, ni pour vivre ni pour agir. L'indépendance absolue pour l'homme est une chimère, un rêve qui abusera toujours et rendra malheureux ceux qui le poursuivent. Est-ce que vous pouvez vivre indépendants du monde où vous êtes? pensez-vous vous suffire à vous-même, affranchi de toute autorité? Est-ce que votre raison n'a pas besoin d'une parole, d'un langage, et votre volonté ne doit-elle pas être continuellement excitée, dirigée, maintenue par les influences du dehors? L'indépendance ou l'autonomie de la créature est donc une pure illusion. L'indépendance n'appartient qu'à Dieu, qui seul a en lui-même l'initiative du mouvement et de la vie, seul ne relève de personne et ne dépend que de lui, parce qu'il n'a pas été fait et qu'il est Celui qui est.

La seconde conséquence est que, s'il y a dans nos

actions un double principe de mouvement, le moi et le non moi, il faut en conclure que nous ne sommes pas entièrement les maîtres de nos actes, et que toujours ils se font plus ou moins de compte à demi avec les forces et les influences qui nous sollicitent : Car non-seulement ces influences étrangères mettent notre activité en éveil, mais leur action dure, se prolonge, et persévère, toujours mêlée à notre existence, et souvent la dominant et l'absorbant tout à fait. Cela est évident dans toutes les passions, puisque alors l'objet aimé, surtout s'il est vivant, s'empare puissamment de la volonté et finit par se l'assujettir. Qui peut en effet, dans l'entraînement de la passion, dire : Je n'irai que jusque-là? Il en est ainsi jusqu'à un certain point dans les autres actes de volonté, même les plus calmes et les plus réfléchis. Toujours au sein même de notre liberté il y a une part de nécessité, une sorte de courant que nous ne pouvons diriger à notre gré. Ce qui d'ailleurs ne prouve qu'une chose, c'est que notre volonté est limitée comme notre nature, et que la liberté humaine, si réelle qu'elle soit, n'est jamais l'indépendance.

De là l'importance du choix de la volonté, parce qu'elle s'engage par ses alliances, et qu'une fois engagée elle n'est plus entièrement maîtresse de son acte ni de ses conséquences. Et cependant pour agir efficacement on est obligé de s'associer à toutes sortes de personnes ou de choses, dont on ne peut pas toujours mesurer ni modifier les influences. Ceux qui ont quelque expérience du monde le savent bien. Une fois dans les affaires, au milieu de ce monde agissant et remuant, même à la tête du corps le mieux discipliné, à la tête d'une armée, on ne fait guère ce qu'on veut, quand on le veut le plus énergiquement, parce qu'alors mille

obstacles imprévus surgissent, parce qu'il y a des convergences, des mélanges de volontés, de forces, de nécessités, qui s'y compliquent et modifient l'intention première. Il y a là tout un monde qui change sans cesse, un monde de circonstances qui agissent perpétuellement sur la volonté par l'entraînement ou par l'opposition : c'est ce qu'on appelle la force des choses. Il est utile, même aux hommes les plus sensés, les mieux intentionnés, car avec les meilleures intentions on fait encore des sottises, de rencontrer des oppositions et des obstacles. Cela mûrit les résolutions et modère les entreprises ; on les précipite moins, on sait mieux où l'on va, on reconnaît mieux sa position, sa puissance, et l'on opère avec plus de poids et de circonspection.

De là une dernière conséquence, corollaire des précédentes, et qui montre la position de l'homme sur la terre : c'est qu'avec toute sa volonté, son énergie, son activité, il n'est jamais qu'un ministre. Ministre intelligent, ayant une certaine sphère de liberté, et par conséquent de responsabilité, il n'est jamais souverain dans le sens véritable. En effet, il est placé dans ce monde au milieu de tous les contraires, le bien et le mal, le juste et l'injuste, l'utile et le nuisible, l'agréable et le désagréable dans l'ordre moral ; le vrai et le faux, le certain et l'incertain, le probable et l'improbable dans l'ordre intellectuel, et dans l'ordre physique le jour et la nuit, les ténèbres et la lumière, la santé et la maladie, la force et la faiblesse, la vie et la mort. Partout et toujours il est entre deux termes opposés ou contradictoires qui se disputent son assentiment, et sollicitent de part et d'autre l'adhésion de sa volonté et de sa raison. Donc, qu'a-t-il à faire ? il doit choisir, et c'est là que paraît sa liberté ; il doit incliner sa volonté vers le bien ou

le mal, diriger son esprit vers le vrai ou le faux. La volonté est, pour me servir d'une image, comme l'axe d'une balance qui pourrait faire pencher à son gré l'un ou l'autre bassin. Elle est dans l'équilibre, ou à peu près, libre de donner gain de cause à la vérité ou à l'erreur, de faire prévaloir le bien ou le mal, toujours sollicitée en sens inverse par les contraires, et toujours aussi mise en demeure de faire triompher en elle l'un ou l'autre. Car elle ne saurait rester dans l'indifférence, il faut qu'elle décide. L'homme n'est donc, en définitive, qu'un ministre, un auxiliaire, un serviteur du bien ou du mal, suivant qu'il adhère et coopère à l'un ou à l'autre. Il n'est jamais *cause première,* mais seulement, comme on le dit en philosophie avec beaucoup de raison, *cause seconde*. Il n'existe qu'une cause première, c'est Dieu, et l'homme ne peut être que ministre de Dieu pour travailler au triomphe du bien, ou ministre du mal pour le propager, ministre de Dieu pour établir la vérité ou ministre de l'erreur contre la vérité, pour l'obscurcir et la combattre.

Après avoir expliqué l'exercice primordial de la volonté, analysons l'acte volontaire, qu'il ne faut pas confondre avec l'acte humain dont il est une espèce; car l'acte humain, considéré dans sa plénitude ou sa perfection, implique un élément que l'acte volontaire ne renferme pas toujours, la liberté.

L'école a dit : *Nihil volitum, quod non sit præcognitum*, on ne peut vouloir que ce qu'on connaît d'avance, c'est-à-dire qu'un acte ne peut être volontaire qu'à la condition d'être connu par celui qui le fait; l'agent doit savoir ce qu'il fait, comment, pourquoi, dans quel but il le fait. Donc là aussi nous trouvons deux éléments, l'élément de la connaissance et celui de la vo-

lonté, la raison avec ses moyens de connaître, la liberté avec ses moyens d'agir.

Un être raisonnable considère d'abord ce qu'il a à faire, et quelle est la fin de son acte; puis il dispose les moyens qui le conduiront le plus sûrement à cette fin, et enfin il examine les suites probables de l'acte, de manière à ménager sa responsabilité et à ne pas compromettre l'avenir. Voilà la partie intelligente de l'acte volontaire, la partie cognoscitive, comme dirait saint Thomas. Vient ensuite la volonté qui réalise ce que la raison n'a fait que concevoir. Car la raison agit spéculativement, dans la tête; mais la volonté est le pouvoir exécutif qui doit objectiver les conceptions de l'esprit. Quand elle s'est décidée, elle pose au dehors par un acte énergique, qui se transmet aux organes du corps, ce que l'esprit a pensé, jugé.

Par la volonté nous sortons donc de nous-mêmes, et nous pouvons nous étendre par nos actions dans le temps et l'espace. Mais une fois tombés au dehors, nos pensées et nos actes ne nous appartiennent plus. Nous ne sommes plus libres de les rappeler, de les reprendre, ou de les anéantir. *Volat irrevocabile verbum*, la parole une fois lancée est irrévocable, elle s'envole sur l'aile des vents pour ne plus revenir; ainsi en est-il, et à plus forte raison, de nos actions. Une fois entrées dans le temps, elles sont livrées à toutes les forces du temps, qui les emportent loin de nous, souvent malgré nous. Il ne nous en revient que les conséquences, bonnes ou mauvaises. N'eussent-elles qu'un commencement d'exécution, nous ne pouvons plus les détruire. Comme l'airain fondu, qui sort brûlant de la fournaise en ruisseau de feu, se coagule, se fixe sur le sol, et ne peut plus rentrer au foyer d'où il est sorti, ainsi de la volonté

se répandant au dehors par des actes qui entraînent et jettent dans l'espace les pensées brûlantes de l'esprit, ou les mouvements plus ardents encore d'un cœur passionné. Tant que nous les gardons en nous, dans le creuset de notre âme, où bouillonne le feu de la vie, rien n'est encore posé fatalement; nous n'avons pas à regretter, ni à reprendre, ni à expier. Mais dès qu'un seul mot est lancé, une parole imprudente ou passionnée, reçue peut-être par un serviteur maladroit ou trop empressé qui s'en fera l'instrument indiscret pour notre malheur et pour le sien, une série interminable de calamités, de crimes peut s'ouvrir, et qui sait où elle aboutira ? C'est une semence prodigieusement féconde, dont on ne peut arrêter ni calculer la multiplication funeste. Un cri d'impatience échappé à la colère de Henri II a causé le meurtre sacrilége de saint Thomas de Cantorbéry. Une parole tombée du haut d'un trône peut mettre le monde en feu, déchaîner tous les fléaux de la guerre, et faire couler des torrents de sang.

Plus il y a de connaissance dans un acte, plus il suppose de volonté; car on a mieux su ce qu'on voulait faire. C'est pourquoi on recherche toujours dans une procédure criminelle s'il y a eu préméditation du crime, parce qu'alors le coupable a mieux connu ce qu'il faisait, il a eu le temps de réfléchir, il a médité la fin qu'il voulait atteindre, et préparé les moyens d'y arriver. Il a prévu les conséquences de son acte, et, malgré l'horreur des conséquences, il les a acceptées pour assouvir sa passion ; il a eu la connaissance suffisante du mal qu'il a voulu. Le crime a paru devant lui tout sanglant, il n'a pas craint de l'embrasser; ce qui prouve une plus grande perversité et une effrayante énergie.

Il suit encore des principes précédents, que moins il y a de connaissance dans un acte, moins il implique de volonté, et qu'on ne doit regarder comme voulu et volontaire dans une action que ce qui en a été connu d'avance ; ce qui importe dans l'appréciation des actes humains, puisque on ne peut imputer à la volonté de l'agent que ce qu'il a vu et connu dans ce qu'il a fait. Ainsi un homme commet une faute, qui, par des circonstances qu'il ignorait, se trouve beaucoup plus grave qu'il ne croyait. Il n'est pas coupable de cette aggravation, comme aussi sa culpabilité augmente à mesure qu'il a mieux su ce qu'il faisait.

Par contre, un homme a fait une bonne action, une grande action, dont on parle beaucoup et qui lui a donné tout d'un coup une renommée de dévouement et de charité. L'a-t-il faite avec conscience, avec connaissance? il en aura la récompense, sa volonté a accepté et accompli tout ce que son esprit lui a montré d'héroïque dans la conduite tenue. Mais a-t-il ignoré son dévouement, agissait-il tout simplement, sans trop savoir ce qu'il faisait, par une sorte d'instinct, et ne croyant faire qu'une chose ordinaire, alors il n'a pas moralement le mérite de son héroïsme apparent. Par un heureux enchaînement de circonstances il s'est trouvé que son action est devenue, sans qu'il s'en doute, féconde en beaux résultats; c'est une bonne chance, comme on dit, c'est du bonheur et non du mérite. Il y a des personnes qui font parfois plus de bien qu'elles ne veulent, et les hommes leur en font honneur. Mais Dieu, qui voit tout et pèse les intentions, ne leur tiendra compte que de ce qu'elles ont voulu et entendu faire. Un être moral ne répond et ne mérite que pour ce qu'il a su et voulu. Il peut être solidaire de beaucoup d'autres

choses, mais non responsable. La responsabilité morale ne dépasse point la sphère de la volonté.

Des exemples éclairciront cette vérité. Un homme pèche avec une femme mariée, mais il ignore qu'elle le soit. A coup sûr il est coupable de fornication, mais a-t-il commis un adultère? Non certes, car il ignorait que cette personne fût l'épouse d'un autre, et sa culpabilité ne saurait excéder la mesure de sa connaissance. La femme seule est coupable d'adultère et en portera les suites. On répond de ce qu'on sait et seulement de ce qu'on sait, à moins qu'on n'ignore à dessein; car cette ignorance, comme nous le verrons plus tard, équivaut à la connaissance.

Voici encore un exemple plus grave. Une femme se croit légitimement mariée, et elle ne l'est pas en effet, par une irrégularité quelconque. Son confesseur s'en aperçoit, mais il sait aussi que par défaut de consentement de l'autre partie il serait impossible dans le moment de réparer la défectuosité, et que d'un autre côté la séparation est actuellement impossible. Cependant cette personne est de bonne foi dans son ignorance. Que fera-t-il donc? l'instruire du mal auquel on ne peut remédier maintenant, c'est l'exposer à devenir coupable du péché qu'elle ignore, et dont son ignorance la préserve. Il pourra donc attendre prudemment, pour découvrir le mal, que le remède soit possible, afin de ne pas risquer de faire abonder le péché, et pour amener en même temps la connaissance du mal et sa réparation. Ce qui prouve qu'il n'y a de mal volontaire que le mal connu.

Voilà de ces cas très-graves où la conscience et l'existence présente et future des personnes sont engagées. Il n'y a pas de tribunal humain qui puisse les résoudre;

ils ne s'éclaircissent qu'au tribunal de la pénitence et par les règles et les décisions de l'Église, et le prêtre seul, en de pareilles circonstances, peut juger les difficultés et les aplanir, pour rétablir l'ordre et la paix dans les consciences et les familles. C'est ce qu'il fera avec les secours et les lumières de la théologie morale.

Cependant, bien que l'acte volontaire se compose de connaissance et de volonté, de pensée et d'énergie, et que le degré de connaissance soit la mesure de la culpabilité, il serait faux de dire que l'acte volontaire est d'autant plus énergique, que la connaissance est plus claire. La connaissance claire en effet vient de la réflexion. La réflexion analyse, et rien ne refroidit comme la réflexion et ne glace comme l'analyse, ce qui est souvent un bonheur, et c'est pourquoi le sage conseille de réfléchir avant d'agir, afin d'éviter les imprudences et les folies. Cependant pour les grandes actions, pour les grands efforts de volonté, pour les actes héroïques, la réflexion a peu d'efficacité, et l'analyse est mortelle. Ainsi vous voyez un homme se débattre dans la rivière; si vous réfléchissez, vous vous direz : je ne sais pas nager, et vous en tirerez cette conclusion : donc, ne sachant pas nager, je ne pourrai sauver cet homme; ce serait m'exposer moi-même à un danger certain pour la chance très-problématique de le tirer de l'eau. Le raisonnement est parfait; il est aussi logique que possible. Mais il se trouve à côté de vous un homme moins fort sur le raisonnement, et qui, sans hésiter, sans calculer, se jette à l'eau. Il y a en lui une puissance de charité qui le transporte, le soutient et lui fait braver le danger. Il a le bonheur de sauver son semblable; ce qu'il n'eût pas fait s'il eût analysé préalablement l'inspiration de son dévouement.

L'énergie de la volonté n'est donc pas en raison de la connaissance réfléchie ou de la science. Il y a une connaissance instinctive, soudaine et rapide comme l'éclair, qui vient à la fois du sentiment et de l'intelligence, et qui, discernant au moment même ce qu'il faut faire, pousse la volonté à agir. C'est le coup d'œil du général sur le champ de bataille. Après avoir combiné ses plans, pris ses mesures, arrêté ses dispositions, reste encore la part du moment et de l'imprévu. Il n'y a pas de plans qui ne soient dérangés dans l'exécution, à la guerre comme ailleurs. C'est alors qu'il importe de faire face à l'inattendu, et de saisir à l'instant dans le choix des positions, dans la distribution de ses forces, cet ordre définitif qui assure la victoire. Mais tout cela se fait par une intuition soudaine et non par une analyse raisonnée des détails. Les hommes les plus savants en stratégie, comme on l'est souvent avant ou après le combat, seraient souvent bien en peine dans le moment décisif, et ceux qui font les plus beaux livres sur les batailles de l'empire, et les jugent magistralement dans leur cabinet, eussent sans doute été très-embarrassés d'en gagner une seule. Cette espèce de connaissance donne le plus d'énergie à l'acte volontaire ; car alors l'acte de l'esprit est tellement vif, pénétrant, déterminant, qu'il emporte la volonté. Ainsi se font les grandes choses dans le monde. Les petites de tous les jours marchent avec un grand appareil de réflexion et de paroles, les grandes s'enlèvent par un entrain de la volonté, par une soudaineté, qui fait d'elle dans ces cas un instrument de la Providence. Le plus souvent on discute, on disserte, on parle beaucoup, et l'on fait peu. Au contraire, les hommes d'énergie, les hommes de caractère parlent peu,

et agissent à propos et avec force. C'est ainsi qu'on gouverne le monde, et non par les discussions et le parlage.

Il nous reste à déterminer plusieurs distinctions des actes volontaires.

On les distingue d'abord en parfaits et imparfaits. L'acte volontaire parfait est celui qui s'opère avec pleine connaissance, sans répugnance. On agit dans ce cas en sachant bien ce qu'on fait, et en le voulant de plein gré, même avec plaisir; et plus il y a de connaissance et d'entrain dans l'action, plus le volontaire est complet. Il l'est toujours, quand nous faisons ce qui nous est agréable. Au contraire, si la chose nous déplaît, ce qui arrive souvent, et que cependant nous soyons obligés d'agir par devoir, par intérêt, par prudence, l'acte, quoique réellement volontaire, ne l'est qu'imparfaitement. Nous le produisons, mais sous la pression des circonstances, sans inclination, sans bonne volonté, sans cœur, sans amour, avec le regret de ne pouvoir agir autrement; nous ne voulons que juste ce qu'il faut pour satisfaire la conscience et le devoir. Évidemment ce qui est ainsi fait n'est pas bien fait. Et cependant, dans les affaires humaines, partout où il y a de la hiérarchie, de l'autorité, une obligation morale, les choses ne vont guère autrement. Chacun tâche de faire le moins qu'il peut, quand son devoir lui est à charge, quand l'affaire n'est pas de son goût ou dans ses intérêts. Voyez dans les administrations, dans le commerce, dans l'industrie, dans les ateliers, comme on travaille en général! Juste, tout juste ce qu'il faut pour l'acquit de sa conscience, pour éviter une réprimande et se maintenir en place. C'est encore un bonheur si l'on fait exactement ce qu'on doit faire, en sorte qu'on peut dire des

choses de ce monde qu'elles vont assez bien, quand elles ne vont pas trop mal.

Ainsi dans le volontaire imparfait, tout en agissant, on agit avec répugnance, malgré son goût, contre son inclination. Vous êtes arrêté au coin d'une rue par un homme qui vous met le pistolet sur la gorge et vous adresse le fameux dilemme : La bourse ou la vie. Vous êtes libre de choisir, vous pouvez donner votre vie pour sauver votre bourse, ce qui ne vous avancerait guère. Mais je suppose qu'on aime mieux sa vie que sa bourse, même en aimant pas mal cette dernière, on donne donc sa bourse ; on la donne volontairement comme moyen de racheter sa vie, comme rançon. La donne-t-on de bonne grâce ? non assurément : il y a donc là du volontaire, mais du volontaire excessivement imparfait.

Vous vous trouvez en mer, une tempête s'élève, le bâtiment menace de sombrer. Le capitaine déclare qu'il faut l'alléger, et jeter la cargaison à la mer sous peine de périr. C'est une fâcheuse nécessité, vous vous y résignez cependant pour sauver votre existence. C'est volontairement que vous jetez à l'eau vos richesses pour diminuer le poids du navire, mais bien certainement aussi c'est de fort mauvaise grâce, et le volontaire est très-imparfait.

Pendant la guerre quelquefois, pour affamer l'ennemi, on ravage son propre territoire. Les Russes n'y manquent pas; pour ne pas laisser prendre une ville, ils la brûlent. On appelle héroïques ces actes barbares qui imposent de durs sacrifices. Dans ces cas on agit volontairement, sans doute, mais c'est encore du volontaire imparfait.

Il y a plus, en commettant un crime, on peut n'avoir que ce volontaire imparfait. Un homme est ha-

bitué au désordre, à toutes sortes de mauvaises passions. Il en sent non-seulement le vide, mais le dégoût, et cependant par l'entraînement de l'exemple, par la fatalité de la situation où il s'est placé, par la crainte des moqueries, par tout ce qui peut rendre esclave de l'opinion publique, et enfin par je ne sais quel misérable abandon de lui-même, il se laisse aller à des choses qui ne lui donnent aucune jouissance, et dont il a même horreur. Il n'a pas la force de résister. Il agit donc volontairement mais d'une manière imparfaite, et cette circonstance doit être pour quelque chose dans l'appréciation morale de son acte.

Enfin il y a du volontaire imparfait dans l'enfant, dans le vieillard tombé en enfance, dans les faibles d'esprit, qui sont peu capables de juger la portée de leurs actes. Ils veulent, mais imparfaitement, parce qu'ils n'ont pas la connaissance complète ou sûre de ce qu'ils font, et qu'ils ne jouissent point de toute leur liberté.

On distingue encore le volontaire en direct et indirect, ou pour parler avec l'école, on peut vouloir un acte *in se*, *vel in causa*, en lui-même, ou dans sa cause. Il est direct, quand la volonté veut l'acte en soi, et tend à le réaliser comme l'esprit le lui montre. Tel l'homicide dans celui qui, voulant la mort de son ennemi, lui donne le coup mortel. Le volontaire est indirect, quand l'acte n'est voulu que dans sa cause. Ainsi celui qui prévoit qu'en posant telle cause il en sortira nécessairement certains effets, veut indirectement ces effets, et c'est pourquoi il en est responsable. Toutefois, pour que ces conséquences, bonnes ou mauvaises, lui soient imputées, il faut trois conditions.

La première est qu'il ait prévu, au moins d'une ma-

nière confuse, que ces effets devaient sortir de l'acte accompli. Cela est évident; car s'il ne les avait nullement entrevus ou soupçonnés, il serait dans une ignorance invincible à leur égard, et par conséquent irresponsable. Or il y a des effets tellement naturels, qu'il est impossible d'en poser la cause sans les prévoir. Ainsi tout le monde sait qu'une parole de médisance ou de calomnie peut perdre la réputation d'une personne, et porter le trouble dans une famille. Donc ceux qui se permettent de telles paroles par légèreté ou imprudence, et sans vouloir des conséquences aussi fâcheuses, en sont cependant indirectement coupables et responsables, si elles arrivent par l'effet de leur mauvaise langue. Avis aux personnes du monde qui veulent briller dans les conversations par leur esprit, et qui se font méchantes pour en avoir.

Rien n'est plus funeste aux esprits et surtout aux jeunes cœurs que les mauvaises lectures, soit la lecture de l'erreur qui fausse le bon sens et pervertit l'intelligence, soit la lecture des choses immorales qui excitent la sensualité, fortifient les mauvais penchants, et entraînent au désordre. Qu'est-ce qui provoque les mauvaises pensées, enflamme les imaginations, et jette le trouble dans les âmes plus que les mauvais livres? On en fait, on en prête, on en loue. Eh bien! en bonne morale, naturelle et théologique, composer, prêter et louer de mauvais livres, c'est tout simplement préparer et donner du poison, en sorte que tous ceux qui concourent à cette mauvaise action, auteurs, libraires et loueurs d'ouvrages immoraux, sont dans la vérité des empoisonneurs, travaillant à tuer les âmes, puisqu'ils ne peuvent ignorer les suites funestes de leur acte. C'est pourquoi les libraires honnêtes, et il y en a encore, ne

veulent point vendre de mauvais livres. Je dis mauvais sous le rapport moral ; car c'est le seul point qui engage devant Dieu la responsabilité du libraire.

Puis, comme dit l'Écriture, les mauvais entretiens corrompent les bonnes mœurs, *corrumpunt bonos mores colloquia prava*. C'est un jeune homme qui entraîne son camarade par des discours perfides ; c'est un homme d'un âge mûr qui ne sait pas respecter l'oreille de la jeunesse, mais l'excite et la séduit par l'attrait d'histoires scandaleuses, et ainsi l'habitue au crime et la précipite en des voies perverses. Ces hommes sont indirectement responsables des désordres où ils poussent ceux qui les écoutent.

Un homme riche, considérable, un honnête homme selon le monde, pria un professeur de prendre sous sa tutelle l'un de ses enfants, afin d'habituer son esprit au travail et sa volonté à l'obéissance. Le professeur y consentit. Ce jeune homme avait d'heureuses dispositions, beaucoup d'intelligence, du goût pour les choses élevées. En peu de temps, son esprit se développe, sa moralité se forme, il s'attache à ce qui est bien ; une certaine élévation d'âme se déclare en lui, qui l'éloigne des plaisirs mondains et le porte aux choses religieuses. Jusque-là le père était enchanté. Mais voici qu'un beau jour, en voyant la piété de son fils s'accroître, la peur le prend que la religion ne s'empare de son âme, et qu'il ne veuille entrer dans les Ordres. Quel malheur pour un enfant sur lequel on avait placé tant d'espérances de fortune et d'ambition ! Le maître n'y avait point pensé. Que fait le père ? avec d'excellentes intentions, les pères n'en ont jamais d'autres, il enlève son fils malgré ses pleurs, en disant : Je lui ferai bien perdre ce goût ! je vais le lancer dans le monde, il apprendra

à le connaître, à en jouir, et il ne voudra plus être prêtre, je vous l'assure. Il était riche, et son fils avait seize ans. Il le jette en effet dans toutes les distractions, dans tous les plaisirs d'une grande ville ; il l'expose à des séductions qui ne furent que trop puissantes sur ce jeune cœur, et au bout d'une année tout au plus, il avait réussi plus qu'il n'avait voulu ; car son fils était devenu un très-mauvais sujet.

Voilà du volontaire indirect. Certainement ce père ne voulait pas faire de son fils un débauché. Dans la crainte qu'il ne devînt prêtre, et pour l'en détourner, il le précipite dans les plaisirs, et le mettant en contact avec tout ce qui peut flatter ses mauvais penchants, il le pervertit sans le vouloir ; mais il a voulu la cause qui a produit ce triste effet. Ainsi les conséquences reviennent indirectement à celui qui en a posé le principe, à la condition toutefois qu'il les ait prévues au moins confusément, *saltem in confuso*, disent les théologiens, et c'est ce qui peut, sinon excuser, au moins atténuer la faute de ce malheureux père devant le tribunal de Dieu.

La deuxième condition pour qu'un fait soit indirectement volontaire est qu'on ait pu s'abstenir de l'acte qui en a été la cause ou l'occasion. Car nul n'est tenu à l'impossible ; on n'est responsable des effets que si on pouvait les empêcher dans leur cause.

La troisième condition veut qu'on soit tenu de s'abstenir de l'acte, ou d'éviter l'omission dont on prévoit, au moins confusément, qu'il pourra sortir des résultats contraires à la morale. Car si c'est une chose qui soit de votre devoir, ou dans votre droit, quoi qu'il arrive, vous ne répondez pas des suites. Toutes les fois que la cause est licite, vous pouvez la poser, quels qu'en soient les

effets, sans danger pour votre conscience et sans risque pour votre avenir moral. Ainsi la guerre est une chose épouvantable qui amène des désastres sans pareils ; cependant il y a des guerres justes et légitimes. Celui qui prend l'initiative de la guerre s'engage évidemment dans une immense responsabilité. C'est pourquoi on ne doit déclarer la guerre qu'avec la conviction la plus ferme du bon droit ; et si véritablement on a le droit pour soi, ou si l'on croit sincèrement l'avoir, après avoir tout fait pour s'éclairer on s'exonère des calamités qui en sortiront, et qui vont tomber comme une pluie de malédictions sur celui qui directement ou indirectement les a voulues ou amenées.

Vous avez été le témoin unique d'un assassinat. Il est évident que votre seule déposition fera condamner l'accusé. Vous ne voulez la mort de personne, et vous avez horreur d'y contribuer ; cependant la déposition que vous allez faire, et que vous devez faire, sera la cause infaillible d'une condamnation capitale. Que ferez-vous ? il vous faut jurer devant Dieu que vous ne direz rien que la vérité et toute la vérité. Vous ne pouvez pas ne pas dire la vérité ; car vous avez juré de la dire tout entière, c'est donc un devoir de parler si la justice vous interroge. Vous direz tout ce que vous avez vu. Terrible devoir sans doute, qui vous rend la cause indirecte d'un homicide, sans que vous en portiez toutefois la responsabilité.

Il y a, dans la société, des magistrats qui sont chargés de rechercher les crimes, de les poursuivre et de les punir. Ce sont les juges d'instruction, les procureurs impériaux, les officiers de police. C'est leur mission et par conséquent leur devoir. Donc en recherchant la culpabilité et en invoquant ou appliquant le châtiment,

ils font ce qu'ils doivent faire. Ils sont là pour sauvegarder la société, pour protéger les droits de tous, pour prévenir, empêcher, ou réprimer les désordres, et ainsi, quelles que soient les suites de leur ministère, ils n'en répondent pas. Ah! prenons garde, ils n'en répondent pas, s'ils ne font que leur devoir; mais s'ils y mettent de la passion, de l'animosité; si, par un motif d'intérêt, de haine, ou de vaine gloire, ils voulaient trouver un coupable, ou arracher une condamnation, ils répondraient alors de tout ce qu'ils auraient ajouté volontairement à la vérité, et Dieu seul, qui voit le fond des cœurs, peut régler exactement ce compte.

Il y a des états où l'on est plus exposé qu'ailleurs aux tentations de la chair, aux séductions des sens. Le médecin, par exemple, et le prêtre sont dans ce cas. Le médecin doit soigner toutes les maladies et tous les malades, les femmes comme les hommes, c'est son devoir. Cependant par sa profession même et par les confidences et les relations secrètes qu'elle entraîne, il se trouve continuellement dans l'occasion prochaine du péché, sous le rapport de la chair; il peut être assailli d'images impures, de pensées indécentes, de désirs et d'accidents sensuels. Abandonnera-t-il son poste pour cela, afin de détruire la cause de ces effets dont il souffre, et dont il pourrait se croire indirectement coupable? Il ne le doit pas; car il est tenu de soigner les malades et quand toutes les tentations de l'enfer le poursuivraient, s'il ne fait que son devoir, il n'est pas coupable.

Et pour le prêtre, l'épreuve est plus dangereuse encore. Confident forcé de toutes les misères et de toutes les immoralités, il doit recevoir au tribunal de la pénitence l'aveu de toutes les turpitudes, l'effusion de

toutes les ordures de la société, en sorte que son âme, ouverte par l'esprit de Dieu et par la charité aux torrents des iniquités du monde, devient comme un égout où se déverse le mal de tous les côtés, il faut qu'il entende les récits du désordre sous toutes les formes; et quand il a tant de peine à éviter ailleurs ce qui peut ternir la pureté du cœur, chaque jour au confessionnal il est plongé dans un marais infect. Croit-on qu'il soit de marbre ou de fer? Il est chair comme les autres, et cette chair frémit parfois; elle se révolte, et le pauvre prêtre qui en sent l'aiguillon, soufflété par l'ange de Satan, comme dit saint Paul, criant vers Dieu comme lui, demande à être délivré de cette lutte, de cette humiliation, et il lui est répondu ainsi qu'à l'apôtre : Ma grâce te suffit. Doit-il abandonner son ministère, parce qu'il risque de s'y perdre? C'est demander si un soldat doit quitter son poste, parce qu'il risque d'y périr. Il est sur son champ de bataille, et il doit y rester avec courage pour combattre et vaincre le mal dans les âmes. Il n'est pas coupable de l'excitation de ses sens, ni des infirmités de sa chair, tant qu'il n'y consent pas, et s'il était souillé malgré lui dans l'exercice de son saint ministère, il n'en resterait pas moins pur, comme les vierges chrétiennes que les païens traînaient au lupanar.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

CHAPITRE V

CONCOURS DE LA RAISON

A LA PRODUCTION DE L'ACTE VOLONTAIRE

Considération sur la nature et l'exercice de la raison en général. — Part que prend la raison à la production de l'acte volontaire. — Comment se constituent la *conscience morale* et la *liberté morale* par le concours de la raison et de la volonté.

Il nous reste à exposer deux autres distinctions qui n'ont pas une moindre importance dans la pratique, celles du volontaire exprès et du volontaire tacite, du volontaire libre et du volontaire nécessaire.

Le volontaire exprès est très-clair ; car il est exprimé par un moyen extérieur quelconque, et d'abord par le moyen le plus ordinaire, la parole qui est le signe de l'affirmation ou de la négation : oui ou non. Ainsi quand on demande à quelqu'un son consentement, on le met en demeure de prononcer oui ou non. Ces expressions peuvent être suppléées par d'autres signes naturels ou conventionnels, par exemple, deux signes de tête, l'un qui signifie l'assentiment, l'autre le refus. Dans les assemblées délibérantes, d'ordinaire on se lève ou on lève la main pour exprimer le consentement, et l'absence de ces mouvements désigne le contraire. Il y a encore d'autres moyens, tels que celui-ci, employé dans une circonstance solennelle. Quand le clerc, déjà tonsuré et minoré, veut s'engager définitivement au service de Dieu et renoncer au monde, quand il va

prononcer des vœux perpétuels qui l'attacheront pour toujours à l'autel, c'est-à-dire au moment où il doit être ordonné sous-diacre, le pontife, après lui avoir représenté toutes les obligations dont il va se charger, lui dit : Si vous êtes décidé à remplir ces obligations, avancez. Alors ceux qui veulent s'engager dans les ordres sacrés font un pas en avant, et ce pas est irrévocable.

Le consentement tacite est, dans certains cas, présumé par le silence. Mais il importe de bien reconnaître ces cas pour discerner le silence qui approuve de celui qui n'approuve ni ne désapprouve. En général, voici la règle :

Celui-là est censé consentir qui, mis en demeure de s'exprimer, et en ayant la mission et le devoir, se tait. Son silence alors est interprété comme une marque d'assentiment. De là le proverbe : « Qui ne dit mot consent » : ce qui n'est vrai que s'il y a obligation de parler; car si l'on vous interroge, que vous deviez répondre et ne répondiez pas, c'est une preuve d'assentiment. L'école exprime ce cas par cette maxime : *qui tacet consentire videtur, quoties qui tacet loqui tenetur.* Celui qui se tait est censé consentir, toutes les fois que celui qui se tait est tenu de parler. Le témoin qui doit déposer en justice, le fonctionnaire chargé de surveiller les services publics et qui en a la responsabilité, est censé approuver, quand, dûment interrogé, il garde le silence, car il est obligé de répondre. Donc s'il ne répond pas, son silence devient affirmatif. Il y a d'autres cas, par exemple celui que dépeint Homère lors du mariage de Pénélope, si célèbre par sa beauté et sa vertu. Ulysse demande sa main, et la jeune fille, dit le poëte, interrogée par son père, ne répond pas, mais s'enveloppe

de son voile et baisse la tête. Dans ce cas le silence, qui est un effet de la modestie et de la pudeur, est en même temps un signe de consentement.

Cependant il y a là une difficulté assez grave, sur laquelle les théologiens et les moralistes ne sont pas d'accord. Il peut se faire que la jeune fille, sous l'influence de la crainte ou d'autres causes, soit traînée à l'autel malgré elle, et proteste intérieurement contre la violence morale dont elle est l'objet. Si elle se tait, son silence est réellement négatif, quoiqu'on l'interprète dans le for extérieur pour une affirmation. Aussi la loi civile et la loi ecclésiastique ne se contentent pas du silence dans ces circonstances solennelles. Il peut encore arriver que la jeune fille réponde *oui* devant l'officier civil et devant le prêtre, qu'elle signe même en preuve de son consentement, et que néanmoins par la pression extérieure, par l'entraînement de circonstances impérieuses, elle fasse tout cela avec une répugnance formelle et un entier dissentiment. On demande si dans ce cas le mariage est valable. Extérieurement oui, il n'y a pas le moindre doute. Elle a signé, elle a rempli toutes les formalités que la loi humaine impose au consentement. Mais intérieurement et devant Dieu un tel mariage est nul. Mais qui peut constater sa nullité? Dieu seul. Et c'est pourquoi il faut que la loi humaine ait son cours, que ce consentement fictif entraîne ses conséquences. De là des situations déplorables : aux yeux de la loi on est lié, engagé, soumis à tous les devoirs qu'une telle union impose, tandis qu'au fond et dans la vérité il n'y a pas de contrat moral.

Toutefois, quand on a prononcé le *oui* fatal, quand on a participé à tout ce qui doit amener le mariage, quand enfin on a donné au dehors toutes les marques

du consentement, il est bien difficile que l'acte n'ait pas été volontaire dans une certaine mesure, malgré les réserves et restrictions mentales qu'une des deux parties a pu y apporter. Il est surtout très-difficile de discerner dans la pratique la part de l'entraînement, de la violence, de la pression extérieure, et le degré du volontaire. Aussi l'Église n'admet-elle aucun recours contre une telle union. Elle exige que la partie qui prétendrait n'avoir pas donné son consentement accepte les conséquences de l'acte posé. Si, après coup, on admettait cette cause de rescission, une telle casuistique pourrait troubler bien des ménages, et le plus sûr, dans l'intérêt des familles et pour la paix publique, est de couper court à de pareilles réclamations, pleines de dangers et d'abus.

Quand on n'est point obligé de parler, le silence n'a aucun sens, il n'approuve ni ne désapprouve. Par exemple, on dit devant vous du mal d'une personne que vous ne connaissez pas, vous vous taisez. Par générosité, par charité vous pouvez la défendre, si vous la croyez innocente; mais vous n'y êtes pas obligé si aucun devoir ne vous y engage, si cette personne n'est ni votre père, ni votre mère, ni votre ami, ni quelque autre dont vous deviez prendre la cause en main. La morale ne vous impose pas le devoir de redresser tous les torts. Assurément vous n'avez pas le droit d'approuver, mais le silence que vous gardez ne signifie rien; il n'implique ni l'approbation, ni la désapprobation.

De même encore vous entendez des paroles grossières, blasphématoires, sacriléges. Sans doute, si vous avez de la foi et du courage, vous protesterez contre. Mais si vous ne le faites point, votre silence ne pourrait être interprété comme une marque d'assentiment; car

vous n'êtes pas obligé de batailler sur tout et contre tous. Il est vrai qu'il ne peut non plus s'interpréter comme une marque de désapprobation. De là cette règle, qui semble contredire la première, mais en réalité s'accorde avec elle : *Is qui tacet non fatetur, sed nec utique negare videtur.* Celui qui se tait (quand il n'a pas le devoir de parler) ne consent pas pour cela, mais il ne désapprouve pas non plus. Il reste donc dans l'indifférence.

Enfin une dernière distinction, également très-importante dans la pratique, est celle du volontaire nécessaire et du volontaire libre. Ici peut-être plusieurs de mes lecteurs seront surpris et se diront : voilà bien une distinction scolastique, tant elle leur paraîtra subtile. Elle est cependant naturelle et très-fondée. Car il ne faut pas confondre le sens du mot *volontaire* avec celui du mot *libre*. Toute action libre est sans aucun doute volontaire, mais tout ce qui est volontaire n'est pas libre. Je m'explique.

Il y a deux sortes de nécessités : l'une intérieure, qui provient de notre nature même; l'autre externe, qui consiste dans la violence, l'oppression, la contrainte que nous pouvons subir du dehors. Dans le cas de nécessité externe, c'est-à-dire quand un acte nous est imposé par la crainte ou les mauvais traitements, assurément l'acte n'est pas libre, il est forcé. Mais dans le cas de nécessité interne, il n'y a pas plus de liberté, quoique l'acte soit volontaire ; il est libre de la coaction extérieure, comme dit l'école, mais non de la nécessité intérieure. En voici un exemple.

Tous, sans exception, nous aimons notre bien et nous ne pouvons point ne pas l'aimer. C'est une nécessité de la nature, un penchant irrésistible ; nous

ne sommes pas libres d'agir autrement, de rechercher autre chose que le bien en général, l'être, le bonheur. Où donc sommes-nous libres? Dans le choix des biens particuliers. Là seulement il peut y avoir des divergences, des différences, et même des oppositions et contradictions. Là la liberté a son jeu; mais dans la tendance générale qui nous pousse au bonheur il n'y a pas lieu à liberté, car cette tendance est nécessaire. Ainsi, ce qui est volontaire n'est pas toujours libre. Nous voulons notre bonheur, avec toute l'énergie de notre volonté, avec toute l'ardeur, toute l'intensité de notre puissance d'aimer, et nous le voulons, non librement, mais par la nécessité de notre nature.

Le volontaire est libre, quand on peut faire ou ne pas faire telle action; c'est ce qu'on appelle la liberté d'indifférence, de contradiction, ou de contrariété.

Cette distinction est loin d'être une subtibilité scolastique. Pour ne l'avoir point faite, des théologiens célèbres sont tombés dans des erreurs graves, qu'on appelle du nom de leurs auteurs, le baïanisme et le jansénisme. Leur tort a été de croire que l'homme est toujours libre lorsqu'il est affranchi de la coaction extérieure, et de n'avoir pas distingué le volontaire, qui procède nécessairement du fond de la nature, de celui qui est l'acte de la personne. Car le premier est le résultat d'une inclination nécessaire; le second seul provient d'une libre détermination. C'est ainsi que Baius alla jusqu'à soutenir les propositions suivantes : *quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit*, ce qui se fait volontairement, quoique par nécessité interne, est fait librement. Et encore : *Sola violentia externa repugnat libertati hominis naturali*, la coaction extérieure répugne seule à la liberté

naturelle de l'homme. De son côté Jansénius soutint la proposition suivante : *ad merendum aut demerendum in statu naturæ lapsæ, non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione*, pour mériter ou démériter dans l'état de la nature déchue, il suffit d'être exempt de coaction, il n'est pas nécessaire de l'être d'une nécessité intérieure. Jansénius soutenait cette thèse dangereuse pour assurer le triomphe de ce qu'il appelait la *grâce*, ou la *délectation victorieuse*. Il pensait que le péché originel avait tellement ruiné les facultés spirituelles et morales de l'homme, que sans la grâce triomphante et efficace il était incapable même d'une bonne action dans l'ordre naturel, et ne pouvait que pécher. Donc, d'après cet écrivain, quand nous faisons une bonne action, ce n'est pas nous qui la faisons, c'est la grâce, c'est Dieu qui la produit en nous. Cette motion de Dieu est nécessitante, il est vrai, mais nous n'en méritons pas moins, disait Jansénius, puisque c'est en nous et par nous, par l'organe de notre volonté, que cette action s'effectue. Erreur énorme, dont la conséquence nécessaire serait d'enlever toute causalité à l'homme, de détruire l'ordre moral, et de faire de Dieu la cause unique et universelle des actions humaines!

On voit par là quelle peut être l'importance d'une distinction théologique. Voilà une erreur qui a troublé la chrétienté, et dont la cause est de n'avoir pas distingué le volontaire nécessaire et le volontaire libre, d'avoir cru que tout ce qui est volontaire est par cela même libre. Cette confusion admise, tout le reste du système en découle logiquement; car que la volonté soit entraînée à l'action par la nécessité de la nature ou par la motion irrésistible de la grâce,

peu importe. Il suffit que nous voulions, et qu'aucune contrainte extérieure ne nous force à vouloir, pour que notre acte soit libre, et par conséquent méritoire.

Après avoir expliqué l'acte volontaire, et la part que la volonté prend à sa formation, nous allons chercher en quoi y coopère le second principe immédiat de l'acte humain, la raison.

Pour cela, il faut dire de la raison et de ses opérations ce qui est strictement indispensable pour comprendre en quoi elle contribue à former l'acte humain, et comment, sans cette coopération, celui-ci serait non-seulement inexplicable, mais impossible. Car nous n'avons point à faire ici un traité de psychologie ni de logique.

La raison considérée en général est, comme dit saint Thomas, la partie cognoscitive de l'âme humaine. Dans notre langage moderne, nous disons qu'elle est la faculté de connaître, non pas que le langage de saint Thomas ne soit aussi bon que le nôtre, mais chaque siècle a sa manière de s'exprimer comme chaque peuple a sa langue. Je dirai donc simplement : la raison est la faculté de connaître. Mais qu'est-ce que connaître ?

Connaître, ce n'est pas seulement voir, ce n'est pas seulement toucher, palper, odorer, entendre, ce n'est pas seulement sentir. L'animal voit, sent, goûte, odore, l'animal a comme nous l'exercice de tous les sens, et cependant l'animal ne connaît pas, ne sait pas, du moins dans le sens vrai de ce mot, ou pour parler plus nettement encore, l'animal n'a pas la science. Il connaît d'une manière imparfaite, comme on peut le faire par les sens, c'est-à-dire qu'il est capable de distinguer un objet d'un autre ; mais cette connaissance est toujours bornée aux faits individuels, aux choses particulières, et aux rapports

que ces choses et ces faits ont avec son organisation, avec ses besoins du moment, avec ses appétits, avec la conservation de son existence. C'est ainsi que l'animal peut se gouverner jusqu'à un certain point, c'est-à-dire se diriger en raison des impressions et des perceptions des objets qui l'entourent, en raison de leurs qualités et de leurs relations avec son organisme.

Mais il n'a point de science. Car, pour avoir la science, il faut penser, il faut juger. La science ne suppose pas seulement la connaissance des faits individuels, elle implique la connaissance des rapports entre ces objets et le vrai, le beau, et le bien. Tant qu'on n'a pas discerné les objets sous l'un de ces triples rapports, la science n'existe pas. Ce sont là les trois grands jugements dans lesquels se résument tous les autres, et qui eux-mêmes vont se résumer dans un jugement supérieur, universel, qui est le jugement de l'Être; car l'être est en toutes choses le fond primitif auquel tout se rapporte, et d'où tout dérive. La vérité est l'être dans son essence, le bien est l'être dans son rapport avec une loi, avec une règle, avec l'ordre; le beau est encore l'être dans son rapport avec l'unité et la variété. Ainsi nous ne pouvons véritablement connaître un objet que si nous l'apprécions sous le triple rapport de la vérité, de la bonté et de la beauté, ou de leurs contraires, le faux, le mal ou le laid.

Donc, pour savoir, il ne suffit pas d'avoir devant soi des objets particuliers, des phénomènes, des qualités, des accidents. Ce ne serait là qu'une connaissance superficielle et empirique, qui embrasserait seulement la partie la plus extérieure des choses et ne pourrait rendre raison de ce qu'il y a de profond et de métaphysique en elles. Ce qu'il faut pour connaître véritablement,

pour avoir la science, c'est un principe de jugement, une règle de vérité, une loi du bien et du mal, une mesure du beau et du laid, puis comparer les objets avec ces unités de mesure, et décider s'ils y sont conformes ou non, s'ils s'en éloignent, et de combien ils en diffèrent. Voilà la vraie science. Tant que vous restez au milieu des phénomènes sans les dépasser, vous n'avez que des faits, que vous voudriez en vain comparer entre eux si vous n'avez point de terme de comparaison. Donc pour savoir ce qu'ils sont, quel est le degré d'être, de vérité, de bonté ou de beauté qui leur est propre, il faut nécessairement nous élever à une mesure universelle, qui les domine tous et les juge.

Mais où se fait ce jugement, cette application de la mesure invariable et identique aux faits particuliers et contingents ? Dans notre entendement, et par notre esprit; car avec les faits individuels à juger, avec les lois supérieures qui doivent servir de norme dans le jugement, il faut qu'il y ait encore une capacité du jugement, un lieu où il s'accomplisse. On l'appelle l'entendement. Donc il faut aussi une personne qui comprenne, qui entende, laquelle, se posant comme sur un tribunal, la loi et la mesure à la main, fasse comparaître les faits devant elle, et discerne s'ils sont dans la vérité ou la fausseté, dans la justice ou l'injustice, la beauté ou la difformité, selon qu'ils sont conformes ou non à la règle immuable du vrai, du beau et du bien qu'elle leur impose.

Voilà ce qui distingue l'homme de tous les êtres de la création, qui ont comme lui des sens, de la mémoire, de l'imagination et même un semblant de volonté, et une connaissance imparfaite, mais qui, privés d'idées générales, universelles, ne peuvent point comparer les faits, ni les juger. L'homme les juge parce qu'il peut

s'en distinguer par la réflexion, et il réfléchit aussitôt que sa personnalité est posée. Arrivé à un certain âge, il voit non-seulement ce qui se passe hors de lui, mais encore ce qui se passe en lui : non-seulement il réfléchit le monde qui l'entoure, mais il se réfléchit lui-même, et par cette puissance de réflexion il se détache et se distingue des objets du dehors, revient sur lui-même, se replie dans son intérieur, où il se recueille et se pose comme dans une sphère close dont il est le centre. Là il fait comparaître tous les objets sur lesquels il doit prononcer, tous les faits dont il doit juger, et il les apprécie. C'est ce qu'on appelle la formation de la conscience psychologique, qui ne s'éveille que quand la personne se constitue, quand la réflexion commence.

Aussi prenons garde de confondre le sentiment avec la conscience. Dans le sentiment nous sommes impressionnés, soit par des choses physiques, ce qui produit la sensation, soit par des faits moraux, et c'est le sentiment proprement dit. Nous pouvons réagir au sentiment et produire des actes souvent très-énergiques. Mais tant qu'il n'y entre point de réflexion, c'est une réaction aveugle qui ressemble beaucoup à celle de l'animal, sauf certains cas où l'on reçoit des impressions profondes et toutes spirituelles. Car en ces cas nous réagissons d'une manière qui n'appartient qu'à nous, et les sentiments vifs et sublimes, qui agitent l'âme, la poussent parfois comme instinctivement à des actes héroïques.

Mais alors nous agissons plus volontairement que librement ; c'est justement le cas de la distinction que nous faisions tout à l'heure, où, sous l'impulsion d'un penchant irrésistible, ou presque irrésistible, on agit volontairement. Il y a volonté, car nous voulons ce que

nous faisons; mais il n'y a pas de liberté, car nous ne réfléchissons pas, nous ne délibérons pas, nous sommes emportés à l'action dès que le sentiment nous pénètre, sans pouvoir peser le pour et le contre, et même quelquefois sans avoir conscience de notre acte. Aussi cet acte, quelque beau qu'il soit en apparence, n'est-il pas un acte imputable, méritoire. Il ne commence à l'être que si, par une réflexion rapide, par une délibération soudaine, nous avons pu le confronter avec la loi morale dans le miroir intime de la conscience, et l'accomplir librement. Donc, moins il y a dans nos actes de réflexion et de conscience, moins il y a de liberté et de mérite. Plus au contraire il y a eu de réflexion et de conscience, plus il y a de liberté et de responsabilité, parce qu'alors on sait pleinement ce qu'on fait.

Il faut donc pour agir en être raisonnable opérer avec réflexion. Il faut faire comparaître les choses à apprécier et les actions à faire devant le tribunal de la conscience pour les discerner, les distinguer, les rapprocher des règles qui doivent en déterminer la valeur, et alors nos jugements sont tout ce qu'ils doivent être, en tant qu'ils émanent d'un être doué de raison.

L'animal a beaucoup de l'homme dans son extérieur, dans sa forme, et même dans son intérieur, autant du moins qu'il peut y avoir d'intérieur dans l'animal. Il est organisé à peu près comme nous; il sent, il imagine, il conçoit, car il forme des images en lui. La preuve en est qu'il rêve en dormant; le chien aboie souvent dans son sommeil, donc il a des sensations et des conceptions. Il y a donc là une ébauche de raison, une ombre d'intelligence. Qu'est-ce qui lui manque? Ce que l'homme possède, la réflexion. L'animal ne se connaît pas. Il se

sent, il se sent en rapport avec les objets externes, il réagit vers ou contre selon les impressions qu'il en reçoit, et par là il suffit à son existence. Mais il n'agit pas librement, quoiqu'il agisse peut-être, si on le veut, volontairement; car il y a en lui une ébauche de volonté. De même, quoiqu'il connaisse les objets sensibles, et en conserve les images dans sa mémoire, il n'a qu'un semblant d'intelligence, car il ne sait pas comparer, ni abstraire, ni juger, et pourquoi? C'est qu'il n'a pas d'idées générales, de mesures, de règles, de lois supérieures, ou plutôt c'est que sa loi à lui, la loi de son existence, car tout être en a une, ne lui est pas objective, de sorte qu'il ne peut s'en distinguer, la réfléchir, l'exprimer dans ses mouvements, ni lui rapporter ses actes. Elle lui est inhérente, il la suit, mais aveuglément, et sans pouvoir jamais s'en écarter. C'est pourquoi il n'a pas plus de science que de moralité.

Mais qu'y a-t-il donc dans l'animal? qu'est-ce que cette demi-intelligence, et ce simulacre de volonté? Qui le dira? Il y a en lui de la vie, c'est évident, et une vie très-énergique, par conséquent un principe de vie. Or, si vous voulez appeler âme ce principe de vie, et pourquoi pas? vous direz qu'il y a une âme dans l'animal. Ne peut-il pas en effet exister des âmes de différents degrés, comme il y a des différences entre les corps? Sans aucun doute; notre âme elle-même n'est-elle pas inférieure aux pures intelligences? Mais quelle est la nature de l'âme des animaux? C'est ce qu'il n'est pas facile de déterminer. Nous pourrions plutôt dire ce qu'elle n'est pas; mais ce qu'elle est, il n'est pas probable que nous le sachions jamais avec certitude. C'est pourquoi en nous tenant aux faits, nous dirons que cette âme-là n'est pas raisonnable; car on ne

voit pas les animaux raisonner ni parler, et sans la parole il n'y pas de raison, l'expérience montrant que la raison ne se développe qu'avec la parole. L'animal veut, il a une sorte de volonté, mais on ne dira pas non plus qu'il agit librement; car il fait toujours la même chose, sans jamais varier, sans perfectionner ses procédés. Les abeilles depuis le commencement du monde construisent leurs ruches de la même manière, d'une manière admirable sans doute, mais elles n'y ont rien ajouté depuis l'origine des choses; il n'y a point de progrès. Tous les animaux restent stationnaires dans le cercle étroit de leurs instincts, ils n'en sortent pas. Leur connaissance est tout individuelle, elle n'avance pas, elle ne s'accroît pas avec les générations comme dans le genre humain. Il n'y pas chez eux un trésor de science qui s'augmente avec les siècles; donc il n'y a point de raison.

Pour qu'un acte raisonnable soit posé, il faut donc trois choses. D'abord la constitution d'une personne par la conscience ou la réflexion de soi-même, c'est la première et indispensable condition de tout exercice de raison, et c'est pourquoi aussi longtemps que l'homme n'est pas constitué en lui-même et ne se réfléchit pas, ne se possède pas, il n'est pas raisonnable. Ce moment si solennel où l'homme naît vraiment à la vie humaine, à la vie de la raison, arrive en général de très-bonne heure, surtout dans les sociétés civilisées, parce que le langage est le grand stimulant du développement intellectuel, et dans nos sociétés on parle beaucoup. Les enfants s'y développent très-vite, principalement dans les classes aisées, où tous les enfants, comme on sait, sont de petits prodiges. On les excite de toutes manières, par toutes sortes de conversations et de questions, en

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

sorte qu'ils ont le sort des plantes en serre chaude, qui, donnant leurs fleurs avant le temps, exhalent quelques parfums inattendus. Comme ces parfums sont hors de saison, ils paraissent plus agréables, on s'en réjouit volontiers, et pour les obtenir plus tôt, on épuise la plante en la poussant.

L'enfant commence à se poser en lui-même et à se connaître quand il prononce les mots *je* ou *moi*. C'est donc quelque temps après qu'il commence à parler. Tant qu'il ne prononce pas le *je*, mais se désigne par son nom, et parle de lui à la troisième personne, il ne se connaît pas, sa conscience n'est pas formée. Mais quand il se sert de ce mot, et on sait avec quelle ardeur, avec quelle violence il le prononce alors, on est sûr qu'il y a là un homme.

Il faut en second lieu un jugement; car par la conscience que nous avons de notre moi, par la réflexion au moyen de laquelle nous prenons possession de nous-mêmes, nous sommes établis juges en ce monde, juges de nous-mêmes et jusqu'à un certain point des autres, juges de tout ce qui se passe en nous et hors de nous. L'exercice de la pensée consiste à juger, et c'est pourquoi nous aimons tant à juger, à tout juger, au point que nous avons beaucoup de peine à nous en abstenir. Nous en avons le droit dans une certaine mesure, mais nous en abusons souvent. Nous sommes faits pour juger, car nous ne pouvons penser ni faire un acte raisonnable sans former un jugement; seulement il faut tâcher de juger d'une manière saine et surtout charitable.

Mais pour juger il faut des principes, et c'est la troisième condition pour qu'un acte raisonnable soit produit. Comment comparer les objets sous le rapport de la dimension, si je ne possède une mesure, une unité

de grandeur? Comment juger du vrai ou du faux, si je ne porte en moi des principes immuables de vérité? Comment connaître la bonté ou la malice d'une action, comment décider qu'elle est juste ou injuste sans une loi de justice, sans une règle supérieure et universelle du bien et par conséquent du mal? De même, dans les produits de la nature ou de l'art, comment pourrais-je déclarer que tel objet est beau ou laid, si je n'avais point une idée de la beauté? Or, remarquons que ces idées donnent lieu à des jugements absolus et universels comme elles; ce qui prouve qu'elles ne sont point des notions générales, formées par l'abstraction des phénomènes particuliers et contingents; car elles paraissent soudainement, au premier fait qui les excite, et avec leur autorité régulatrice; ce qui prouve qu'elles n'ont pas une origine empirique. D'où viennent-elles donc, et comment apparaissent-elles à la raison? Nous l'avons dit ailleurs en exposant le platonisme. Nous ne pouvons y revenir; ce serait entrer dans la métaphysique de la raison, ce qui n'est pas l'objet de ce livre. Nous constatons seulement que toutes ces idées supérieures, ces règles suprêmes de nos jugements sont indispensables à l'exercice de la raison, et par conséquent à la formation d'un acte raisonnable.

En tant qu'elle nous fournit ces lois, ces principes, ces règles de vérité, de justice, de bien, de beauté, en un mot toutes ces grandes idées qui nous rendent capables et de juger et d'apprécier tout ce qui nous entoure, la raison s'appelle *intelligence*, ou *raison supérieure*.

Mais la raison a encore une autre fonction. Nous observons les faits hors de nous ou en nous; car il y a des faits de conscience comme il y en a d'observables par les sens externes. Ces faits, nous devons les juger;

il faut donc d'abord les percevoir, les concevoir, se les représenter, avant de les rapprocher des idées qui nous feront discerner ce qu'il y a en eux de vrai ou de faux, de bien ou de mal, de beau ou de laid. Ce travail s'opère sous la direction des règles universelles, soit de la vérité pour les sciences, soit de la justice et du bien pour la moralité, soit de la logique pour la connaissance, soit de l'esthétique pour les arts et tout ce qui concerne le beau. Qu'est-ce qui fera ce nouveau travail? La raison encore, car sans elle nous en serions incapables. Aussi l'animal, qui en est privé, ne peut l'accomplir. Il ne peut comparer les faits avec des lois plus hautes, avec des principes absolus, pas même comparer les faits entre eux pour en dégager le général. Cette œuvre appartient encore à la raison; c'est sa seconde fonction, et dans ce cas elle s'appelle *raison inférieure*, ou *discursive*.

Ainsi raison supérieure, intelligence, faculté des principes ou des idées universelles; les Allemands diraient faculté de l'absolu, mais nous leur laissons cette appellation qui nous paraît trop ambitieuse : puis opération de la raison, qui, après avoir perçu et conçu les faits, les rapproche des principes, des lois, afin de les juger et de les apprécier, raisonnement, raison inférieure ou discursive, voilà en résumé toute la faculté de connaître.

Seulement remarquons que le raisonnement est de deux sortes, déductif ou inductif. Il est déductif quand la raison part des principes, et en fait sortir les conséquences, c'est le syllogisme. Il est inductif quand, partant des faits particuliers, elle les compare, les abstrait, les généralise, les ramasse, et les réduit pour ainsi dire dans l'unité abstraite d'une proposition générale. C'est l'induction.

Cependant, dans tous ces cas, la raison, si élevée qu'elle soit, ne peut agir sans la sensibilité, et c'est là ce qui distingue l'homme des pures intelligences qui n'ont pas de corps. Ces esprits purs perçoivent la vérité directement, par le rayon même de la vérité, et parce qu'ils sont en rapport plus prochain avec les idées divines. Mais nous, enfermés que nous sommes dans un corps qui fait partie de notre personnalité, et sans lequel notre âme ne peut vivre ici-bas, nous ne pouvons rien percevoir, rien voir, rien comprendre, que par la sensibilité et à travers les sens. C'est là sans doute ce qui a égaré l'école de Condillac, qui a vu toute la sensibilité dans la sensation, et tous les sens dans les organes. Au reste, longtemps avant Condillac on avait soutenu que tout est dans la sensation, et qu'il n'y a dans l'entendement que ce qui a été dans les sens. Proposition fausse en soi, mais qui deviendrait vraie, si elle se bornait à énoncer simplement que les sens sont nécessaires à la connaissance, qu'on ne peut rien connaître sans eux, en comprenant, bien entendu, par les sens, non pas seulement les sens extérieurs, mais encore le sens intime. Aussi pour corriger cette fameuse formule : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, Leibnitz n'eut qu'à ajouter ces mots : *nisi ipse intellectus.*

La raison ne peut s'exercer sans les sens dans l'état actuel de l'homme, et même dans tout autre état, pourvu qu'il soit normal; car l'homme n'est pas un esprit pur. Sans doute l'âme peut être momentanément séparée du corps par la mort; mais cet état n'est pas naturel, il est violent, accidentel, et ne doit pas durer. C'est le résultat d'une catastrophe qui a bouleversé l'existence humaine, et l'homme ne peut arriver à sa perfection intégrale, à la plénitude de sa nature, que

quand son âme reprendra son corps. C'est pourquoi il est nécessaire que ce corps se réunisse un jour à l'âme qui l'a animé, et qu'ils constituent de nouveau une même personne avec l'harmonie qui doit régner entre ces deux parties de l'être humain. Ainsi la sensibilité doit participer à la connaissance humaine, et ce serait une erreur aussi grave de croire la raison indépendante des sens, comme les idéalistes, que de la confondre avec eux, comme les sensualistes.

Mais en parlant des sens, je n'entends pas seulement les sens extérieurs. Il y a trois sortes de sens : les sens externes, qui s'exercent par les organes ; puis le sens interne psychologique, psychique, appelé communément le sens intime. Ces sens appartiennent à la constitution naturelle de l'homme. Mais il y en a encore un autre, surnaturel, extraordinaire, et qui nous met en rapport avec des choses qui dépassent la portée de notre nature, et excèdent les conditions de notre intelligence et de notre sensibilité : c'est le sens divin, ou ce qu'on appelle la *foi*. Ces sens divers correspondent aux différents objets que nous pouvons connaître, et sont comme les grandes portes par lesquelles entrent tous les éléments de nos connaissances. Les objets particuliers, accidentels, physiques, matériels, ou plutôt leurs images, entrent par les sens organiques. Par eux nous voyons, nous entendons, nous palpons, nous goûtons tout ce qui se rapporte aux besoins du corps, nous percevons toutes les choses phénoméniques du monde que nous habitons.

Mais par le sens intime nous entrons en rapport avec des choses plus subtiles. Par lui nous éprouvons tant d'impressions profondes et variées, douces ou pénibles, qui nous agitent constamment. Rentrez en vous-même, et regardez ce qui s'y passe, vous y remarquerez une série

continuelle de sentiments, de modifications, d'affections. On vous annonce un événement imprévu, vous êtes saisi, étonné, vous éprouvez du regret, des remords, de la douleur, du ressentiment, de la colère, le désir de la vengeance ; ou bien si c'est un événement qui vous réjouit, vous sentez une émotion douce, agréable. Comment constatez-vous toutes ces émotions, tous ces désirs secrets? Assurément, vous ne les percevez point par les yeux du corps et ce n'est pas la main qui les palpe. Il y a donc un sens interne, qui est la base de la conscience, par lequel nous discernons tous les faits psychologiques qui se passent en nous. On peut l'appeler le sens psychologique, du nom de son objet.

Vous avez une résolution à prendre, il faut vous décider, et cependant vous êtes perplexe et inquiet. Agirai-je, n'agirai-je pas? Ce que je veux faire est-il bien ou mal, juste ou injuste? Qui vous le dira? Ce n'est pas la vue, ce n'est pas l'ouïe, ni le toucher, ni aucun de vos sens externes, vous ne palpez pas la moralité. Il y a donc en nous un sens du bien et du mal, un sens moral qui nous met en rapport avec la loi morale, souvent même avant que notre raison en ait une connaissance distincte.

Vous entendez une musique qui vous paraît délicieuse. Ici, sans doute, les sens externes ne sont pas comme tout à l'heure étrangers à votre sentiment, car c'est par l'ouïe que les sons vous arrivent. Mais la beauté de la mélodie ou de l'harmonie, comment la sentez-vous, comment la comprenez-vous? L'animal entend aussi ces sons qui vous transportent; ils le font gémir, hurler, et vous, ils vous ravissent et vous enchantent. D'où vient cela?

On vous lit une belle poésie qui élève votre âme, la

touche profondément; vous tressaillez d'admiration, vous pleurez d'attendrissement, et vous vous écriez : C'est beau, c'est magnifique, c'est divin! Lisez-la à ce pauvre homme qui est là au coin de la rue, attendant vos commissions. Sera-t-il ému, transporté comme vous? Non, sans doute, car le sens esthétique n'est pas développé en lui. Bernardin de Saint-Pierre raconte quelque part que se promenant un matin dans la campagne, tout enchanté de voir l'éclat du soleil, de humer l'air pur des champs, et d'entendre le joyeux gazouillement des oiseaux sous le feuillage, il rencontra une pauvre femme qui ramassait de l'herbe : « Comme vous devez être heureuse, bonne femme, dit-il, de vivre au milieu de cette belle nature, et d'entendre tous les jours de si ravissants concerts! » — « Ah! oui, lui répond-elle, j'ai bien le temps d'écouter tous ces petits piailleux! » Cette pauvre femme, assurément, n'avait pas le sens esthétique.

Il y a donc un sens esthétique qui se développe plus ou moins, s'ouvre chez les uns et reste fermé chez les autres, et ce sens a diverses branches qui correspondent aux différents arts, aux différentes sortes de beauté. Telle personne est enivrée par la musique, qui ne comprend rien à la peinture ; telle autre, au contraire, passionnée pour la peinture, n'entend rien à la musique. Il en est de même pour les hautes vérités métaphysiques, pour les choses intelligibles ; il y a aussi un sens naturel et intérieur qui leur correspond, et par lequel on les saisit. Par ce sens, en effet, on perçoit les vérités premières et fondamentales, les principes qui sont les bases de la logique, de la métaphysique, de toutes les sciences; et les esprits, où ce sens n'est pas ouvert, ne se rendent pas plus compte des conditions de leur pensée que

de celles de leur connaissance extérieure par les perceptions sensibles.

Enfin il y a un autre sens, et nous devons le reconnaître ici plus qu'ailleurs, puisque la théologie tire surtout ses connaissances de ce sens sublime. C'est le sens du divin, non pas du divin naturel, mais du divin surnaturel. L'un et l'autre s'accordent parfaitement; car le sens du divin naturel mène au sens du divin surnaturel. Il y a une parole dans les livres sacrés qui m'a toujours frappé. Il y est dit que les apôtres ne comprenaient pas, avant la descente du Saint-Esprit, les enseignements de Jésus-Christ, parce qu'ils n'avaient pas encore le sens ouvert. Ce fut seulement après la descente de l'Esprit-Saint que ce sens de la vie divine leur fut donné, et alors ils ont pu sentir et percevoir ce qui jusque-là leur avait été obscur ou inintelligible.

Il y a donc un sens surnaturel pour les vérités surintelligibles. Qui osera affirmer qu'il n'existe rien que ce que nous connaissons par le moyen de la raison naturelle? Il est évident qu'il y a une multitude de vérités qui la surpassent, et qui brillent de tout leur éclat, comme le soleil au-dessus des nuages, quoiqu'elles échappent à sa prise. D'ailleurs, même dans l'ordre naturel, n'y a-t-il pas des intelligences plus puissantes, plus clairvoyantes que d'autres? En celles-là, l'intelligible naturel est plus développé. Je suppose, et ma supposition est la vérité, que par une bonté spéciale et gratuite, celui qui nous a créés et qui nous a donné le sens externe, le sens intelligible et le sens moral, veuille encore nous accorder un sens supérieur qui nous mette en rapport avec des vérités qui excèdent notre raison et en surpassent toutes les conditions. N'est-il pas le maître de nous accorder ce bienfait, d'augmenter no-

tre intelligence en l'élevant à un monde surnaturel, que naturellement nous ne pouvons atteindre, et ainsi de nous faire participer à sa propre vie, qui nous dépasse comme l'infini surpasse le fini ?

Et si Dieu daigne ainsi découvrir à mon esprit des vérités nouvelles qui lui étaient inaccessibles ; si pour mieux se mettre à ma portée et suppléer à ma faiblesse, il veut bien les formuler en langage articulé, et de plus ouvrir en moi un sens nouveau pour me faire concevoir, croire et même voir, ce que, d'après les conditions de ma nature, j'étais incapable même de soupçonner, ne s'ensuit-il pas qu'une science sublime et nouvelle va prendre naissance dans l'entendement humain, à savoir la science de Dieu et des choses éternelles. Cette science est la théologie, et le sens divin, qui fait participer à sa céleste lumière, est la foi. Oui, la foi. Car au fond de l'exercice de tous les sens il y a de la foi. Sans la foi, la raison ne pourrait tirer de ses sens aucune connaissance, puisque la vérité ne lui est jamais offerte que par le rapport d'un sens externe ou interne, auquel elle adhère spontanément. La foi est donc la condition et l'accompagnement nécessaire de tous les actes de la faculté de connaître. Dans l'ordre de la nature cette foi est naturelle, parce que les sens, dont elle est le produit, sont inhérents à la constitution de notre nature. La foi qui correspond aux sens externes, aux sens internes du vrai, du beau, du bien, au sens intelligible, moral, esthétique, est une foi naturelle. Mais pour les choses qui surpassent l'ordre sensible et rationnel il faut un autre sens, un sens divin, comme les objets qu'il doit percevoir. De là la foi divine, qui l'emporte autant sur la foi humaine, que le ciel est au-dessus de la terre, et l'esprit de Dieu supérieur à l'esprit de l'homme. Ces

divers moyens de la Providence pour l'instruction de l'homme s'enchaînent, s'harmonisent, se soutiennent, en sorte qu'il n'y a point de saut brusque dans l'ascension de l'âme vers Dieu ; elle est attirée et soulevée peu à peu, graduellement, des phénomènes et des ombres de ce monde, à la vérité, à la lumière et à la vision des choses éternelles.

Ainsi seulement il est vrai de dire qu'il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été d'abord dans les sens. Les sens, c'est-à-dire le sens externe, le sens interne et le sens divin, sont les trois ouvertures par lesquelles entrent tous les matériaux de la connaissance, laquelle se divise en deux parties, l'une nécessaire, invariable, universelle, qui comprend les lois, les axiomes, les principes, les idées reconnues et établies par la raison supérieure ; l'autre, variable, relative, phénoménique, qui embrasse les faits de tout ordre perçus, conçus et jugés au moyen des principes par la raison inférieure.

Appliquons maintenant à l'acte moral ce qui a été dit plus haut, et voyons quelle part y prend la raison.

Un acte moral est bon ou mauvais, juste ou injuste. Il ne peut donc être produit et apprécié que par un être raisonnable, et cela au moyen d'un jugement qui décide la qualité de l'acte par sa comparaison avec une loi, avec une règle de justice, de bien et de mal. Or cette loi, cette règle de la moralité, cette idée du bien et du mal ne peut être saisie et formulée que par la raison supérieure, qui est la faculté des principes, soit qu'elle la trouve en elle-même, dans la conscience naturelle, soit qu'elle la reçoive toute formulée par la parole révélée dans les commandements divins, par exemple : Tu n'adoreras pas les créatures, tu ne porteras point faux

témoignage, tu ne forniqueras point, tu honoreras tes parents, tu ne déroberas point, tu ne convoiteras point ce qui appartient à ton prochain, etc., etc. Alors il faut un acte de raison pour comparer l'acte fait ou à faire avec la loi posée, et enfin un raisonnement pour conclure que l'acte est bon et peut être accompli s'il est conforme à la loi, ou le contraire.

Donc en tout acte moral il y a une opération logique, implicite ou explicite. Dans la majeure on pose la règle, le principe, la loi : il est défendu de tuer, de dérober, de porter faux témoignage, etc., etc. Dans la mineure, on rapproche l'acte particulier, fait ou à faire, de la règle, de la loi morale, et l'on voit s'il y est contenu, ou si le genre s'applique à l'espèce, et enfin dans la conclusion on décide ce qu'il faut faire ou ne pas faire. Il est donc impossible de produire un acte moral sans faire un syllogisme implicite ou explicite. Il ne faut donc pas dire de mal du syllogisme ; car nous en faisons continuellement et nous ne pouvons pas ne pas en faire, en tant qu'êtres doués de raison. Mais la plupart du temps nous faisons des syllogismes, comme M. Jourdain faisait de la prose, sans le savoir, et ce sont les meilleurs.

De là sortent deux conséquences importantes que nous avons maintenant à examiner : premièrement, la raison présentant à la volonté la loi morale, par conséquent le bien et le mal, le juste et l'injuste, sert à faire connaître à la volonté ce qu'il faut faire ou ne pas faire eu égard à la moralité, et par là se forme et s'établit ce qu'on appelle la *conscience morale*, qui résulte de la combinaison de l'acte de la raison avec l'acte de la volonté.

Secondement, la volonté, instruite par la raison du

bien et du mal, du juste et de l'injuste, de ce qu'il faut faire ou ne pas faire, peut se décider avec connaissance, après délibération et ainsi choisir le bien ou le mal, le juste ou l'injuste. Donc, la volonté devient par le secours de la raison, par les lumières qu'elle en reçoit, faculté délibérante, capable de discerner et de choisir, ou arbitre entre les contraires, c'est-à-dire *liberté morale.*

CHAPITRE VI

PRINCIPES MÉDIATS DE L'ACTE VOLONTAIRE

Principes médiats de l'acte volontaire. — La raison et la volonté sont influencées par diverses causes : causes naturelles, l'organisation, le tempérament, le sexe, l'âge, l'appétit concupiscible et irascible, le besoin, les affections, l'exemple, l'imitation, le respect humain ; causes mystérieuses : les bonnes et les mauvaises inspirations, les tentations ; causes surnaturelles : l'action de la grâce et de ses instruments.

En commençant à expliquer la formation de l'acte volontaire, nous avons remarqué que plusieurs principes concourent à le produire. Il y a des principes directs, immédiats, à savoir la volonté et la raison qui peuvent être appelées les facteurs de l'acte humain, et la volonté et la raison, en se combinant pour l'effectuer, constituent d'une part la liberté morale et de l'autre la conscience morale. Nous aurons donc à examiner maintenant la liberté et la conscience.

Mais comme il y a aussi des principes ou des causes indirectes qui contribuent médiatement à produire l'acte volontaire, il faut en parler d'abord.

Ces causes secondaires de l'acte moral, et je les appelle secondaires parce qu'elles agissent en seconde ligne, médiatement, indirectement, sont en nous ou hors de nous. En nous c'est l'organisme, par conséquent le tempérament, le sexe, l'âge, les appétits concupiscibles et irascibles, le besoin, la peine, l'imagination. Hors de nous, c'est l'influence de nos semblables qui agit sur notre volonté, et la détermine souvent par

l'imitation, par l'exemple, le respect humain, les affections bienveillantes ou malveillantes, et l'ascendant qu'exercent sur notre âme le respect et l'admiration.

Puis encore hors de nous, au-dessus et au-dessous, les influences mystérieuses, invisibles, dont les unes ont été de tout temps attribuées à des êtres spirituels avec lesquels nous sommes en rapport, et dont l'autre est l'influence des influences, c'est-à-dire l'action de Dieu même sur l'esprit de l'homme, éclairant son intelligence ou sa raison par un surcroît de lumière, ou aidant sa volonté par une force supérieure, qu'on appelle la grâce.

Une cause qui exerce une grande influence sur notre volonté, et qui ne dépend pas de nous, parce qu'elle résulte de notre organisation, c'est la manière dont nous sommes constitués, ce qu'on appelle ordinairement le tempérament. Le tempérament provient du mélange des éléments de notre constitution et de notre personnalité. L'homme n'est pas un être simple, il est, au contraire, un être mixte, composé d'âme et de corps, par conséquent il y a déjà un certain tempérament supérieur dans le balancement de l'âme et du corps qui doivent agir ensemble et s'harmoniser. Mais en outre, à considérer le corps seul, il y a en lui une mixtion d'éléments et d'humeurs qui produit ce qu'on nomme le tempérament organique. On distingue en général quatre tempéraments reconnus par les anciens, et, en vérité, je ne vois pas de raison pour en admettre davantage, bien que la physiologie moderne en ait ajouté plusieurs : les tempéraments nerveux, athlétiques, hypersthéniques, asthéniques, etc., etc. Ces additions ne me semblent pas fondées en nature. Les quatre tempéraments sont : le lymphatique ou flegmatique, le mélancolique, le

sanguin et le bilieux. Il suffit de les nommer pour comprendre d'une manière générale leur influence.

Le tempérament lymphatique, caractérisé par la prédominance de la lymphe ou de la partie aqueuse, donne en général à la personne, qui en est le sujet, de la lenteur et de l'inertie. Il en résulte une vie peu active, et cette apathie doit se faire sentir dans l'exercice de toutes les facultés physiques, intellectuelles et morales. Les personnes de ce tempérament ont en général la pensée lente et l'imagination peu vive, les sens moins excitables, et par conséquent les impressions qu'elles reçoivent produisent moins d'effet sur elles. Or, comme la volonté n'agit qu'en raison des impressions reçues et de la sensibilité émue par les choses avec lesquelles elle est en rapport, il suit que ces personnes sont aussi portées naturellement à vouloir peu, à vouloir faiblement, et surtout à agir le moins possible. On a beaucoup de peine à les mettre en mouvement. De là leur inertie, qui souvent fait leur force; car il y a une force d'inertie, et c'est peut-être la plus grande puissance de ce monde, au moins comme obstacle. C'est la puissance qui empêche, qui entrave, qui enraye, et il y a ici-bas une multitude de choses qui n'avancent pas, uniquement par la force d'inertie qui pèse dessus. La ressource du faible, condamné à marcher sous la direction du plus fort, est de ne pas s'opposer directement, mais de ne rien faire et de laisser aller. Voilà donc un tempérament qui donne peu de stimulant à la volonté. De là le caractère flegmatique qui se décide difficilement et répugne à l'action.

Il en est à peu près de même du tempérament mélancolique. On l'appelait ainsi, parce qu'on supposait qu'il y a une bile noire, dont la rate est le siége et le sécré-

teur, laquelle, en agissant par cet organe sur le système digestif qu'il touche, et qui en dépend peut-être, bien que les physiologistes modernes n'aient encore rien découvert à cet égard, versée dans le sang avec excès, retarde, empêche la digestion. L'organisme moins stimulé remplit aussi moins énergiquement ses fonctions diverses, et pendant que tout s'obstrue dans le physique, tout s'obscurcit dans le moral. De là, la mélancolie, l'hypocondrie, le spleen et les autres affections de ce genre. Quoi qu'il en soit, on ne peut nier qu'il n'y ait un tempérament mélancolique. Il y a des personnes qui par nature sont tristes, et rendent triste tout ce qui les approche, qui sont le plus souvent ennuyées et qui ennuient les autres. La raison principale de cet état doit sans aucun doute être attribuée à leur constitution physique. Mais nous n'avons à remarquer ici que l'influence d'un tel tempérament sur la volonté et sur la pensée. Les personnes mélancoliques ne sont point portées à agir au dehors. Elles n'aiment pas à se montrer, à se manifester. Tout ce qui les fait sortir d'elles-mêmes les gêne, leur pèse. Elles se concentrent volontiers en elles, réfléchissent beaucoup, ruminent constamment, et ne font pas grand'chose. De là toutes sortes de rêveries, de conceptions bizarres, de pensées obscures; leur vie est comme un mystère continuel, et elles sont toujours en défiance des autres et d'elles-mêmes. On ne sait jamais bien ce qu'elles sentent, pensent ou veulent, et elles ont bien de la peine à le savoir elles-mêmes. Dès lors la volonté est peu disposée à se déclarer ; après beaucoup de réflexions, de considérations pour tout examiner, distinguer et peser, elle ne saura que résoudre, justement parce qu'il lui répugne de se décider. C'est une activité concen-

trée, repliée sur elle-même, qui s'use pour ainsi dire à tourner dans le vide, et impuissante, la plupart du temps, à faire quelque chose d'énergique et de net. Tel est, en général, le caractère des personnes mélancoliques.

Les deux autres tempéraments ont une tendance contraire. Le tempérament sanguin est celui où le sang prédomine, et ainsi il mêle l'excès de son mouvement à l'organisme et à l'existence. De là des sens impressionnables, une imagination mobile, une sensibilité vive mais peu profonde. Dans ces circonstances, la volonté est singulièrement excitée, et les personnes de ce tempérament sont très-disposées à l'action. C'est le tempérament des enfants, des femmes, en général des personnes légères et actives.

Le tempérament bilieux est le résultat de la prépondérance d'une autre humeur, la bile. La bile, c'est le feu dans l'organisme. C'est la bile qui fait digérer, qui donne au sang sa couleur, son ardeur, et ainsi là ou la bile est en excès, il y a une chaleur intérieure qui enflamme le corps et le consume. C'est le tempérament le plus énergique, et par conséquent il communique à la volonté qu'il excite autant, mais bien plus profondément, que le tempérament sanguin, un zèle et une force qui produisent les grands efforts et les grandes choses. Le tempérament bilieux caractérise en général les hommes les plus remarquables par la puissance de l'intelligence ou par l'énergie de la volonté.

Donc, suivant qu'on a reçu de la nature tel ou tel tempérament, on est sous l'influence d'une cause, d'un principe qui modifie l'organisme, toute l'existence, et ainsi la volonté est plus ou moins portée à vouloir ou à faire en raison des influences qu'elle subit.

Les quatre tempéraments se trouvent dans les deux sexes; mais le lymphatique et le sanguin dominent chez les femmes, et d'ailleurs ces tempéraments, bien que distincts, se mélangent et se modifient les uns les autres. Indépendamment de cette influence tout organique, il y en a une propre au sexe et qui agit aussi sur les facultés intellectuelles et morales d'une manière très-sensible.

Ce qui distingue surtout les deux sexes, c'est la force qui prédomine dans l'un ou l'autre. Dans tout être vivant il y a deux forces principales qui agissent de concert et se balancent : la force attractive et la force expansive. Or, chez l'homme l'expansion est en plus; chez la femme, au contraire, c'est l'attraction. De cette distinction fondamentale sortent toutes les propriétés des deux sexes, qui peuvent s'en déduire d'une manière rigoureuse. Ainsi ce qui caractérise la femme, c'est l'*attract* ou l'attrait. Ce qui caractérise l'homme, c'est la tendance au développement, à la manifestation, le mouvement du dedans au dehors, la puissance qui se déploie et s'impose, par conséquent l'empire extérieur. Donc, par son sexe, l'homme est plus disposé à agir, à vouloir et à réaliser sa volonté hors de lui, et la femme est plus portée par sa nature à vouloir au dedans, à attirer et à posséder en elle. L'activité extérieure lui convient moins.

De là résultent les différences les plus saillantes des deux sexes. Ainsi la volonté de l'homme sera plus énergique, plus puissante, plus imposante. Elle s'exercera avec plus de facilité et plus volontiers. Elle se posera au dehors avec bruit, elle voudra dominer, et par suite les qualités qui tiennent surtout à la force expansive l'emporteront, savoir, la puissance de l'intelligence, la péné-

tration de l'esprit, la force de la raison, une volonté plus ferme et une action plus énergique. Mais du côté de la femme, par cela qu'il y a plus d'attraction, plus de concentration, les impressions entrent plus profondément, et, comme l'organisme est plus délicat, les sens plus subtils, la sensibilité plus vive, tout ce qui la touche va tout de suite au cœur et tourne en sentiment et en passion. De là vient que sa volonté, qui aime moins à se poser au dehors, tend toujours à attirer et à posséder au dedans, en sorte que le règne de l'intérieur appartient surtout à la femme, comme celui de l'extérieur à l'homme. De là les nuances et les contrastes dans l'exercice de leurs volontés respectives.

Ainsi la femme veut avec ardeur, mais aussi avec douceur, avec constance, avec patience; elle a l'air de changer souvent de volonté, elle n'en change presque jamais. Elle se couvre des apparences de la légèreté, de l'instabilité; mais comme elle est un centre ardent, elle tend toujours à faire venir à elle, et quand elle paraît se donner au dehors, ce qui fait son plus grand mérite et ce qu'on appelle son dévouement, c'est toujours pour ramener au dedans, et jouir en elle. Dans son amour le plus admirable, l'amour maternel, où elle se donne en effet tout entière à son enfant, c'est à la condition de le posséder. Car son enfant c'est elle, et dans ses affections les plus intimes, dans son amour le plus exalté, où en effet elle se sacrifie souvent, c'est encore à la condition qu'elle sera aimée par-dessus tout et sans partage. Il est donc évident que le sexe exerce une influence notable sur l'acte volontaire.

Aux influences organiques du tempérament et du sexe, il faut joindre celles de l'âge. Chaque âge a ses dispositions, son mouvement vital, et par conséquent il

agit sur la volonté, et en modifie l'exercice. De là la manière de vouloir de l'enfant, du jeune homme, de l'homme mûr, du vieillard. L'enfant veut beaucoup, mais il ne sait pas trop ce qu'il veut, parce qu'il n'a pas encore la raison nécessaire, et en général sa volonté a peu d'énergie comme toute son existence. Le jeune homme veut plus encore que l'enfant, parce qu'il y a en lui une surabondance de vie qui déborde, et il sent le besoin de la répandre. Rien ne suffit à ses désirs ni à son activité, il voudrait dominer le monde entier. A cet âge on veut beaucoup, on veut immensément, on veut tout, car on veut gouverner le monde et pour cela réformer toutes choses On ne trouve rien de bien dans ce qui existe, et il n'y en a pas un de nous qui dans sa jeunesse ne se soit imaginé être arrivé au monde tout exprès pour en changer la face et en renouveler l'existence. C'est un effet de l'âge ou de l'exaltation de la vie qui agite le jeune homme. Il ressemble au jeune taureau qui frappe tout ce qu'il rencontre de ses cornes naissantes par le besoin de les aiguiser et de les exercer. Ainsi de la raison qui point dans l'adolescence; elle commence à se sentir au dedans, et elle veut qu'on la sente au dehors; elle frappe, elle tranche à tout propos et hors de propos, elle est satisfaite pourvu qu'elle se montre et produise quelque effet. C'est pourquoi à cet âge on aime l'opposition, et on fait de l'opposition à peu près à toute chose, et surtout à l'autorité. Cela passe avec la jeunesse, parce que c'est un produit de la jeunesse.

L'homme de l'âge mûr veut moins, mais plus solidement, parce qu'il a jeté son feu de jeunesse, et qu'il a acquis de l'expérience. Il ne s'éprend point si facilement des charmes de ce monde, et son imagination ne l'em-

porte plus comme tout à l'heure. Dès lors sa volonté, sous l'influence de son organisation plus calme, ne se décide point si rapidement, elle consulte davantage la raison, et toujours la raison pense, délibère, pèse, juge. Or tout cela ne va pas vite. C'est pourquoi les hommes mûrs paraissent inertes aux jeunes gens, et les jeunes gens disent qu'ils sont cristallisés, momifiés, ou pour le moins très-arriérés.

Mais le mouvement se ralentit encore dans la vieillesse. Les vieillards, en général, veulent peu de chose, parce que les sens sont émoussés, l'imagination affaiblie, les passions à peu près éteintes; je dis à peu près, car malheureusement il y en a qui brûlent jusque sous les glaces de l'âge. Puis les moyens de jouir font défaut, l'organisme s'en va, les facultés de l'esprit sont plus ou moins entravées, surtout dans certains vieillards, et le corps se détraque. Par-dessus tout cela, il y a l'expérience, l'expérience de toute une vie, et en face des choses de ce monde, qu'on a déjà éprouvées à ses dépens, on n'est plus guère tenté de se laisser prendre aux apparences, ni entraîner par les séductions. Ce que le vieillard veut, en général, c'est du repos, du bien-être, c'est surtout de ne pas souffrir. Oh! si son âme rajeunie par le sentiment religieux et vivifiée par la foi chrétienne aspire à quelque chose de supérieur, alors sa vie se tourne avec amour de la terre vers le ciel, tout son être est renouvelé, et une vertu divine l'enlève sur les ailes de l'espérance et de la charité au-dessus des misères du présent, des regrets du passé, et vers les merveilles de l'avenir. Telle est la véritable vieillesse, la vieillesse noble, belle, la vieillesse grave, vénérable, la vieillesse chrétienne en un mot; sinon la vieillesse, toujours respectable parce qu'elle est faible, parce qu'elle est

une ruine, inspire plus de pitié que de respect. En glaçant le sang de l'homme et en détruisant ses forces avec ses organes, elle rend l'esprit et la volonté toujours plus inertes, et elle ramène misérablement celui qui va mourir à l'état de l'enfance sans raison, de l'animal sans intelligence.

Puis vient une autre cause dont l'action se mêle aux précédentes, c'est l'appétit concupiscible, et par conséquent l'appétit irascible qui en est la suite. L'appétit concupiscible, *appetitus concupiscibilis*, comme dit l'école, est la racine de la passion, la tendance à se satisfaire, toutes les fois qu'on désire quelque chose. Or le désir, la passion dépendent singulièrement de l'organisation et du tempérament, du sexe et de l'âge. Mais indépendamment de ce mélange, il y a naturellement en chaque homme une certaine ardeur, un élan, une impétuosité dans le désir; il y a des hommes naturellement passionnés et d'autres qui ne le sont pas. Il y en a qui sont très-calmes par tempérament, et ils n'en sont pas plus malheureux. L'appétit concupiscible agit vivement sur la production de l'acte volontaire; car la volonté ne se met guère en train que pour obtenir ce qui lui paraît agréable, ce qui donne une jouissance, ce qui satisfait les passions. Plus les passions sont ardentes, plus l'appétit concupiscible est violent; plus aussi la volonté est poussée, entraînée, plus elle s'empressera, se précipitera vers son objet.

Mais quand nous désirons une chose, et que nous la désirons vivement, si nous rencontrons de l'opposition, alors naît en nous la colère, ou la haine de ce qui nous gêne : c'est l'appétit irascible. Il est en raison du premier, et la colère est toujours proportionnelle au désir contrarié. De là encore une influence puissante sur la

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

volonté, poussée violemment à agir par la colère et les passions qui en sortent.

Le besoin stimule aussi puissamment la volonté ; d'abord les besoins de la nature qui nous forcent à agir pour les satisfaire, et cela par un appétit irrésistible et sous peine de détruire l'existence. Puis, outre ces besoins naturels que tous éprouvent, il y a des besoins sociaux, des besoins de position, et c'est encore un aiguillon très-vif pour la volonté. Ainsi, un étudiant, qui n'a point de fortune et qui veut arriver, est obligé de travailler beaucoup. Qu'est-ce qui le pousse le plus ? le besoin d'une position. Il n'est pas riche, il n'a rien ou peu de chose à attendre de sa famille, donc il lui faut par lui-même pourvoir à son avenir, et il sait très-bien que sa fortune dépend de ses efforts. Il travaillera donc et il arrivera. En général, ceux-là deviennent les hommes les plus distingués de la société qui ont eu le plus besoin de travailler. Nous sommes naturellement si paresseux, le corps a une telle prédominance sur l'âme et surtout sur la pensée dont l'exercice est toujours pénible, que si nous ne sommes pas forcés de nous évertuer, nous ne faisons rien. C'est pourquoi les riches font peu de chose. Ils n'ont pas besoin de travailler pour vivre, les malheureux ! De là, en partie, le sens de la parole évangélique : *beati pauperes*. Les pauvres sont plus heureux, parce qu'ils ont plus de chances de developper leur intelligence, d'avoir de l'esprit et de la science, justement parce qu'ils ont besoin d'en acquérir et qu'ils travailleront à cette fin. Au fond, ils ne valent pas mieux que les autres, et à la place des heureux du monde, ils ne feraient sans doute pas mieux qu'eux. Si dès l'enfance on est accoutumé à être servi, à trouver devant soi en abondance le nécessaire et même l'agréable, tout

ce qui peut satisfaire les appétits et réjouir la sensualité, pourquoi se donner la peine de travailler? Ne peut-on point se dire avec une apparence de raison : A quoi cela me servira-t-il, puisque j'ai vingt ou trente mille livres de rente? Dites à un jeune homme riche de passer des jours et des nuits à préparer un examen, pour prendre des grades ou subir un concours, et ainsi se faire une position honorable dans le monde, il vous répondra qu'il a une position toute faite, car il est riche.

Ainsi le besoin d'arriver, de parvenir, rend le vouloir énergique et persévérant malgré toutes les oppositions de la chair ou du corps, malgré la paresse naturelle, malgré tous les ennuis et les fatigues de l'étude. Les labeurs de l'esprit sont très-pénibles ; l'acquisition de la science est longue et difficile. Sauf des cas très-rares, des cas privilégiés, la volonté ne les affronterait, ne les supporterait jamais sans le stimulant énergique du besoin.

Enfin il y a une faculté qui a une grande influence sur la volonté, influence quelquefois heureuse et très-souvent funeste, c'est l'imagination. La plupart des hommes se laissent entraîner par l'imagination et le sentiment qui s'exaltent l'un par l'autre. Sans doute ces deux mobiles réunis portent quelquefois à de bonnes actions et même à de très-belles choses; mais la plupart du temps ils font commettre des imprudences ou des sottises. La jeunesse, en général, et les femmes particulièrement, se laissent dominer dans leur conduite par l'imagination ou le sentiment : ce qui est toujours dangereux, si un peu de raison ne vient se mettre en tiers. L'imagination, disait un philosophe, est la folle du logis, et c'est un philosophe très-grave qui parlait

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

ainsi, Malebranche. Cela n'est que trop vrai. Quand on a l'imagination vive, les impressions reçues se réfléchissent aussitôt dans ce miroir avec des couleurs éclatantes et en images exagérées. Le tableau qui se peint alors dans l'esprit excite le désir ou l'aversion, l'appétit concupiscible ou irascible. On se laisse aller à agir sous cette fascination, on agit précipitamment, on agit imprudemment, on fait ce qu'on appelle un coup de tête, et les coups de tête sont souvent des plongeons d'où l'on ne revient pas toujours. Il y a des contrées et des populations où l'imagination domine presque toute la vie, à cause de l'excitabilité des sens, de l'ardeur des passions toujours prêtes à s'enflammer. Aussitôt qu'on entend ou voit quelque chose, on ne se donne pas la peine d'examiner, de réfléchir, de délibérer ; non, la tête se monte, l'imagination s'exalte, on se représente les choses suivant la disposition du moment, selon la manière dont on a été impressionné, on agit en conséquence, et on agit follement. De là de fausses démarches, des mouvements précipités, des actions violentes, dépourvues de raison et dont on a souvent lieu de se repentir.

En second lieu, outre ces causes secondaires de nos actions que nous venons d'énumérer, et qui sont tirées de notre intérieur, nous sommes encore poussés à agir par l'influence non raisonnée et presque instinctive de ceux avec lesquels nous vivons. Ainsi l'exemple et l'imitation nous entraînent souvent, et cela sans jugement préalable, indépendamment de la raison qui pèse les motifs et se décide après délibération. Il suffit quelquefois de voir faire une chose pour être tenté de la faire, et dans les masses, dans les multitudes, la plupart agissent d'une certaine manière, uniquement parce que ceux qui les entourent agissent ainsi. Si vous leur de-

mandez pourquoi ils font telle chose, ils vous répondront naïvement : c'est que tout le monde la fait. C'est une affaire presque machinale et comme le mouvement d'une impulsion donnée.

Ce penchant à l'imitation est très-naturel dans les enfants et en général parmi les hommes réunis, dans les multitudes. Ceux qui les composent sont comme les moutons qui sautent tous le fossé quand un seul a passé; mais si le premier s'arrête, aucun ne veut sauter. Les moutons ne sont pas des êtres raisonnables et je comprends leur entraînement, mais des hommes doués d'intelligence et de liberté, et qui se laissent mener en aveugles! Hélas! la plupart ne sont pas plus raisonnables que des moutons, et heureux encore si dans ces circonstances ils en conservaient le caractère. Mais souvent ils deviennent bêtes féroces; il suffit de l'exemple du crime pour faire abonder le crime. Ainsi quand les pharisiens cherchaient à perdre Jésus-Christ, malgré l'attachement que la foule lui montrait, malgré les acclamations de louange et d'honneur que le peuple avait fait retentir à son entrée à Jérusalem, et l'espèce de triomphe qu'il lui avait décerné, les pharisiens qui le détestaient, parce qu'il démasquait leur hypocrisie et renversait leur empire, parce que sa vertu et sa puissance excitaient en eux une ardente jalousie, n'ont eu qu'à crier au milieu de ce peuple consulté par Pilate : *Tolle, tolle eum*, et le peuple se mit aussitôt à crier de tous côtés : *Crucifigatur*. Ce qui arriva alors arrive encore de nos jours. L'imitation et la contagion de l'exemple, qui font des héros sur le champ de bataille, ont fait soudainement aussi des scélérats et des monstres de cruauté au milieu des orgies sanglantes des émeutes et des révolutions.

Le respect humain agit encore singulièrement sur la volonté. Cependant il a quelque chose de plus réfléchi. Il y a dans le respect humain la crainte de l'opinion, la peur d'être blâmé, d'être moqué, ou bien on recherche des louanges, on quête une approbation, et dans l'un et l'autre cas en dépit de sa conscience. Car, si on était du même avis que ceux dont on redoute ou brigue l'opinion, il n'y aurait point de respect humain, on suivrait sa propre pensée, on aurait le courage de sa conviction. Mais celui qui est dominé par le respect humain n'a pas ce courage. Ce qu'il ne fait pas, il voudrait pouvoir le faire, mais il n'ose point par la peur d'être montré au doigt. Il est donc dominé par le jugement des autres, il est esclave de l'opinion. D'autres fois on fait ce qui répugne le plus à sa nature ou à sa conscience. De soi-même on ne commettrait pas telle action, on la commet pour plaire aux autres, pour attirer leurs éloges, pour se faire peut-être une espèce de réputation de mauvais sujet; car on recherche aussi ces réputations-là, au moins à un certain âge. En somme, c'est une faiblesse, une lâcheté, et dans ces circonstances la volonté, en manquant à son devoir, en disant ou faisant ce qui est contraire à sa conscience, se dégrade elle-même et sacrifie sa dignité à la vaine opinion des hommes.

Mais la volonté est surtout influencée par les affections bienveillantes ou malveillantes. Les premières, comme le mot l'indique, désirent le bien de ceux qui en sont l'objet. Plus elles sont vives, plus on est porté à vouloir du bien à ceux qu'on aime; et enfin quand elles vont jusqu'à la passion, elles ne voient plus, elles ne laissent plus voir dans les personnes aimées que leur beau côté, elles rendent aveugles pour les défauts et même pour les vices, si encore elles ne les tournent

ST. ALBERT'S COLL

pas en qualités et en vertus. Alors on est disposé à tout vouloir, à tout faire pour l'objet aimé, et uniquement parce qu'on l'aime. Ainsi d'un côté il y a obscurcissement de l'esprit qui ne distingue plus le bien et le mal, et de l'autre la volonté séduite devient tellement faible, qu'elle n'a plus le courage de rien refuser. C'est ce qui fait la misère et le danger des passions humaines ; car une fois que la volonté est devenue l'esclave d'une autre volonté par la passion qu'elle lui inspire, elle est sous le joug, elle est traînée à la remorque. On a beau dire pour s'excuser et se rassurer : je n'irai que jusque-là, on est traîné d'un pas à un autre, d'un désordre à un autre désordre, et puis au crime. On n'a plus le courage ni la force de s'arrêter ; une fois que la volonté est prise dans l'engrenage de la passion, tout l'homme y passe, biens, corps et âme.

Quand, au contraire, c'est une affection malveillante qui domine, quand on hait quelqu'un, non-seulement on voit tout en noir dans cette personne, mais encore on est porté à lui vouloir du mal en toute occasion, à tout propos et même hors de propos, parce qu'on est indisposé contre elle. La passion dans ce cas rend injuste, comme tout à l'heure elle faisait tout voir en beau, et la prévention qu'elle inspire est telle, qu'on aperçoit du mal même dans le bien, et qu'on ressent une maligne joie de ce qui peut affliger ou abaisser ceux qu'on n'aime pas. Voilà ou nous mènent les affections naturelles quand elles se passionnent et que, livrées à elles-mêmes, elles ne sont ni contenues ni réglées par le sentiment chrétien qui élève la volonté au-dessus de ces influences si ardentes et parfois si dangereuses.

Enfin, il y a des cas où la volonté est comme subjuguée par le respect, par l'admiration, et cela peut aller

jusqu'à une sorte de fanatisme. Il se rencontre de ces hommes remarquables qui exercent un tel prestige, soit par leur génie, soit par leur caractère, qu'ils fascinent pour ainsi dire ceux qui les entourent, au point que, même jusque dans la mort, leur volonté leur est encore soumise et abandonnée, oubliant tout, leur vie, leur âme même, devant celui qu'ils idolâtrent ; car c'est vraiment une espèce d'idolâtrie. On connait l'ascendant de Napoléon sur ses soldats. Quand il visitait le champ de bataille après une victoire, passant au milieu des morts et des mourants, on voyait ces pauvres soldats blessés mortellement, et qui allaient rendre le dernier soupir, se relever de tout ce qui leur restait de forces, et crier encore une fois avec enthousiasme : Vive l'Empereur! puis ils retombaient expirant. Certes, je ne veux pas rabaisser un tel dévouement, le dévouement a toujours quelque chose de noble et qui transporte. Mais si je cite ce fait, ce n'est pas non plus pour le faire admirer, je l'avoue, c'est surtout pour prouver l'ascendant qu'une volonté puissante peut prendre sur d'autres volontés, et la confiance qu'elle leur inspire. Il est beau sans doute de voir des soldats, même au milieu des angoisses de la mort, rendre un tel hommage à leur général. Toutefois je dois confesser que dans ce terrible moment où il s'agit de passer de ce monde dans un autre, et cela d'une manière si violente, j'aurais mieux aimé dans ces braves gens, qui venaient de payer leur dette à la patrie en donnant tout leur sang pour elle, une autre pensée, une pensée plus haute que celle de la gloire humaine dont ils étaient les victimes, une pensée qui les rapprochât de Dieu plus que de l'homme au moment de paraître devant Dieu. J'aurais mieux aimé que ce reste d'une voix qui tombait, d'une vie qui s'éteignait,

fût employé à exhaler vers le ciel un cri de miséricorde, une dernière prière offrant le sacrifice de leur vie, plutôt qu'une exclamation de triomphe qui ne pouvait avoir d'écho que sur la terre.

J'aborde maintenant les influences du monde invisible, influences mystérieuses auxquelles nous sommes continuellement exposés et qui agissent secrètement sur notre volonté pour la mouvoir et la déterminer. De là sortent des inspirations bonnes ou mauvaises que nous ne pouvons rapporter à nos semblables, aux hommes avec lesquels nous vivons, mais qui nous arrivent par d'autres êtres imperceptibles à nos sens et avec lesquels cependant nous sommes en rapport. Il faudrait, pour traiter ce sujet à fond, du temps et beaucoup de développements. Je ferai seulement remarquer en passant plusieurs faits historiques et psychologiques qui prouvent que l'homme est en commerce avec des agents invisibles qui influent sur les déterminations de sa volonté.

Premier fait. C'est une croyance générale chez les anciens et les modernes, chez les païens et les chrétiens et dans toutes les religions, qu'il y a au-dessus de l'homme et au-dessous de Dieu des esprits qui ressemblent à l'homme par leur intelligence, et qui en diffèrent, parce qu'ils n'ont point de corps ni d'enveloppe matérielle. Ces êtres spirituels ont reçu différents noms. Les anciens les appelaient des génies, δαιμονες, les chrétiens les ont appelés des anges. Quel que soit le nom qu'on leur donne, l'histoire profane comme l'histoire sacrée atteste la croyance commune à leur existence. La philosophie elle-même la reconnaît, au moins la philosophie de Socrate et de Platon. La philosophie moderne ne sait trop qu'en faire. Comme elle est fort rationnelle et qu'elle ne veut pas voir plus loin que sa

raison, elle ne sait comment expliquer ces existences, et alors prudemment, ne sachant qu'en dire, elle n'en dit rien. Il n'en était pas ainsi de Socrate. Qui n'a entendu parler de son génie ou démon familier? Socrate, que Platon met en scène dans ses dialogues, raconte à plusieurs reprises qu'il reçoit souvent des avertissements mystérieux qui l'arrêtent au moment d'agir et l'empêchent de faire ce qu'il voulait. Il reconnaissait après coup l'utilité de ces avertissements par un malheur qui lui serait arrivé, s'il avait agi comme il se le proposait d'abord. Ainsi un jour il voulait passer par une rue et il entend la voix qui lui dit : Ne passe point par cet endroit. Il s'en abstint, et il apprit plus tard qu'il y était arrivé un accident dont il eût été la victime. Platon rapporte aussi que Socrate restait quelquefois des journées entières dans une immobilité complète. Il n'avait pas l'air de dormir, il était comme absorbé en lui-même, profondément recueilli et semblait en communication avec un autre monde. En outre, Platon parle sans cesse de génies, de démons, d'esprits qui vont et viennent entre le ciel et la terre, messagers des dieux, apportant aux hommes les ordres divins, leur annonçant les volontés d'en haut, et ainsi les inspirant de toutes sortes de manières. Cette doctrine a été poussée à l'excès dans le néo-platonisme, et les philosophes alexandrins ont fini par tout expliquer par la démonologie et la magie. En voulant restaurer et raffermir le paganisme, ils l'ont ramené à sa vraie source, à ce qui lui a donné quelque fondement et un simulacre de vérité, à savoir, la croyance aux esprits, aux génies, à tous ces êtres spirituels, intermédiaires entre Dieu et l'homme, et dont l'imagination humaine a fait des divinités ; ce qui a produit le polythéisme.

La religion chrétienne admet aussi des esprits, les anges avec leur hiérarchie. C'est un point fondamental de sa doctrine qu'il y a des bons et des mauvais anges, des esprits de lumière et des esprits de ténèbres qui exercent un certain ministère pour la cause du bien ou pour celle du mal. Ce premier fait est donc incontestable.

Un second fait, c'est qu'on a toujours cru que ces esprits ont une action sur l'homme pour le porter au bien ou l'entraîner au mal, et qu'ainsi, comme l'indique le mot ange, ils sont les ministres, les hérauts du bien ou du mal. La philosophie elle-même, quand elle considère les choses impartialement, ne peut pas le nier, parce qu'enfin, s'il existe des esprits supérieurs à nous, des êtres spirituels plus intelligents, qui soient en rapport avec Dieu, pourquoi ne seraient-ils pas aussi en rapport avec nous, puisque notre intelligence est semblable à la leur? En théorie, on ne peut pas soutenir que cela soit impossible, car il n'y a aucune répugnance dans les termes, et par conséquent point d'absurdité. Il se peut donc que ces esprits agissent sur les nôtres, et que les nôtres réagissent jusqu'à un certain point vers eux. Comment, par quels moyens s'opère cette communication? là est la difficulté, et il y a toujours beaucoup d'obscurité dans les explications. Sans prétendre rien éclaircir à cet égard, nous constaterons seulement que les hommes ont cru dans tous les temps à ce commerce mystérieux, et que l'histoire sacrée et profane, la poésie, la littérature et les arts de tous les siècles sont remplis de faits remarquables qui le supposent.

Tantôt ce sont des apparitions sous forme humaine, tantôt des visions qui se passent dans l'entendement ou en images sensibles au dehors, ou bien des songes pen-

dant le sommeil. Il y a encore des voix intérieures, quelquefois des voix extérieures, et il y a tant de témoins de ces choses parmi les païens et parmi les chrétiens, et surtout parmi les saints, qu'en vérité, avec quelque pudeur, on ne peut pas soutenir que ceux qui affirment des faits qu'ils ont vus ou entendus soient des imbéciles ou des imposteurs.

L'Ancien Testament présente une multitude de faits de ce genre, et l'Évangile en est rempli. Ce sont des anges qui annoncent aux bergers la naissance du Christ, et les mages venus de l'Orient, qui ont vu son étoile paraître au ciel, ont reçu un avertissement mystérieux qui les pousse vers le roi des Juifs qui vient de naître. Il y a dans les Actes des apôtres la vision de saint Pierre à Joppé, où il lui est dit qu'il peut recevoir dans l'Église les incirconcis, parce qu'il n'y a plus rien d'impur depuis que tout a été purifié par le sang de Jésus-Christ. Il y a le vision d'Ananie à Damas, qui lui annonce la conversion éclatante de saint Paul, et que ce persécuteur de Jésus-Christ en deviendra l'apôtre le plus fervent. Je n'en finirais pas si je voulais citer tous les endroits de l'histoire sainte qui prouvent ces communications supérieures par lesquelles Dieu fait connaître aux hommes ses volontés, et leur donne avec ses ordres la lumière et la force nécessaire pour les accomplir.

Mais nous en avons dans l'histoire moderne un exemple bien frappant et qu'on ne peut nier, à moins d'être... ah! je n'ose pas le dire, je n'ose pas nommer en ce moment, par pudeur pour lui et pour nous, l'homme de génie dont le cœur a été assez dépravé pour tenter de déshonorer Jeanne d'Arc! Eh bien! Jeanne d'Arc, qu'est-ce que vous en faites, philosophes rationalistes ou naturalistes, incroyants de tous les degrés

et de toutes les nuances, qu'est-ce que vous ferez de cette femme? une visionnaire? Dieu veuille que nous en ayons beaucoup de cette espèce. Une folle? Elle n'a jamais donné le moindre signe de démence, elle était simple, droite, pure, pleine de courage et d'humilité, dévouée, toujours prête au sacrifice et ne déviant jamais de la ligne qui lui avait été tracée dès le commencement. Par qui? par une voix qui venait du ciel. Il lui a été dit qu'elle devait délivrer la France des Anglais, et conduire le roi à Reims pour y être sacré. Qu'elle hésite dans la voie merveilleuse qui lui est ouverte, aussitôt elle souffre, elle est troublée, et elle ne retrouve la paix du cœur et son courage que quand elle suit fidèlement l'inspiration d'en haut qui la mène! Je le demande, qu'est-ce qui peut transformer ainsi une jeune paysanne ignorante en une personne plus intelligente des besoins de la France qu'aucun esprit de son temps? Qui a pu lui enseigner ce qu'il y avait à faire pour sauver une monarchie qui s'écroulait? D'où lui est venue cette énergie qui a rendu capable de commander des armées celle qui n'avait conduit jusque-là que des brebis? Qui lui a inspiré l'intelligence nécessaire pour présider aux conseils des princes de la terre, et faire prévaloir ce qui lui avait été dit mystérieusement, malgré les opinions des généraux et des politiques. Qu'est-ce qui l'a fait résister à toutes les fatigues, à tous les ennuis, et affronter tous les obstacles pour accomplir sa mission? Enfin qu'est-ce que sa mission qui a sauvé la France d'une façon si merveilleuse? Peut-on la nier, cette mission, quand on voit de si grandes choses accomplies en si peu de temps par une pauvre fille, par une bergère, la plus faible des créatures si elle avait été réduite à elle-même, et qui en est devenue une des plus puissantes par l'inspiration

qu'elle a reçue, et la volonté divine dont elle a été l'instrument! Ici encore, comme pour annoncer son Évangile et changer la face de la terre, Dieu a choisi ce qu'il y avait de plus faible pour confondre la force du monde.

Du reste, les faits de ce genre sont affirmés de la manière la plus positive par la doctrine si gracieuse et si consolante des bons anges qu'enseigne l'Église catholique. Non-seulement elle reconnaît l'existence des anges et de leur hiérarchie, messagers célestes, ministres spirituels de Dieu, qui répandent sa lumière, manifestent ses volontés et communiquent sa grâce, mais encore elle déclare que chaque homme est sous la protection d'un ange, d'un esprit du bien qui le surveille, le dirige, lui suggère de bonnes pensées, et que c'est par l'influence salutaire de cet ange, éclairant sa raison naturelle, que se développe la conscience morale de chaque homme. Malheur à ceux qui scandalisent les petits enfants, a dit Jésus-Christ, car leurs anges voient la face de mon père qui est dans le ciel! Le principal soin des anges gardiens est d'écarter ou de combattre les influences malignes des esprits ténébreux qui cherchent à entraîner au mal la volonté de l'homme, soit en obscurcissant son entendement pour qu'il ne reconnaisse plus le bien et la justice, soit en excitant sa concupiscence et ses passions pour le pousser à violer la loi divine et le tourner contre Dieu.

Enfin, pour terminer, je citerai un troisième fait qui est purement psychologique, et qu'ainsi chacun peut vérifier en soi, ce sont les bonnes et les mauvaises inspirations que nous recevons la plupart du temps au moment où nous y pensons le moins. Notre volonté est souvent poussée à agir avant toute réflexion de

notre part, sans délibération préalable, et indépendamment de l'exemple des autres ou de l'influence que leur parole peut exercer sur nous. Il y a des jours, des instants où il se passe en nous quelque chose de singulier. Quand nous sommes irrésolus, il nous vient soudainement une lumière qui nous décide, et cette lumière ne nous apparaissait pas auparavant; ou bien, si nous sommes tombés dans l'indifférence ou dans le découragement, nous ressentons tout à coup une commotion qui nous ranime, une force nouvelle qui nous porte à agir, et dont nous étions destitués tout à l'heure. D'où viennent cette lumière, cette commotion, cette force?

Puis il y a encore le fait si remarquable de la tentation. Nous sommes tous tentés, c'est-à-dire sollicités, poussés par une puissance invisible à faire le mal. Quelle est cette puissance? qu'est-ce qui nous tente? La tentation ne suppose-t-elle pas un tentateur? Il y a là une force qui s'applique à notre volonté pour la mettre en mouvement vers le mal, une force de séduction qui cherche à arracher notre consentement, parce qu'elle ne peut rien sans lui. Sans doute l'organisation y contribue, l'objet extérieur par son attrait peut exciter les sens, enflammer l'imagination, et, comme dit l'apôtre saint Jacques, celui qui est tenté est charmé et entraîné par sa concupiscence. Mais qu'est-ce qui excite la concupiscence? l'objet? oui, sans doute, mais n'y a-t-il rien derrière l'objet. Quand Ève, la mère du genre humain, considérait le fruit défendu, ce fruit si beau à voir, et qui paraissait si bon à manger, excitait sans doute en elle l'appétit concupiscible et sa convoitise; mais n'apercevez-vous pas aussi au tronc de l'arbre le serpent tentateur, ou la figure de l'ennemi de Dieu et de l'homme,

du père de la révolte et du mensonge, du prince du mal, lequel, en même temps qu'elle contemplait le fruit avec envie, versait dans son esprit avec des paroles perfides le venin de la désobéissance et de la contradiction? Par le charme du fruit assurément, mais plus encore par sa pernicieuse parole, l'esprit tentateur entre en commerce avec elle, discute la loi qui lui a été imposée, soulève et tourne sa raison contre le commandement divin. Or, aussitôt qu'on se met à raisonner avec la loi, on est perdu ; car on ne raisonne avec elle que pour avoir raison contre elle, et parce qu'on veut déjà l'enfreindre. Dans la première tentation, source du péché et du malheur des hommes, et type de toutes les tentations subséquentes, on voit qu'avec l'objet qui tente, il y a aussi un tentateur ou l'esprit de la tentation.

Rappelons-nous encore certaines paroles de saint Paul, le grand apôtre, qui se vante noblement et humblement à la fois de n'avoir eu d'autre maître que Jésus-Christ. Saint Paul, exposant aux Corinthiens les révélations sublimes qu'il a reçues, dit : « Je connais un homme, est-ce dans son corps ou hors de son corps, je ne le sais, qui a été ravi au troisième ciel, enlevé au paradis, et là il a entendu des paroles secrètes qu'il n'est pas permis à l'homme de répéter. Mais après ce ravissement, et pour que je n'en fusse point exalté, j'ai senti dans mon corps un aiguillon de la chair. » Croyez-vous qu'il en reste là? s'il ne disait que cela, il constaterait un fait de physiologie ou de psychologie, mais il va plus loin, parce qu'il est apôtre, parce qu'il est théologien, et éclairé par la lumière divine il ajoute : « J'ai senti dans mon corps un ange de Satan qui me soufflетait. » Donc, d'après la science de saint Paul, qui est une science divine, il y a au fond de chaque tentation un

esprit tentateur, et de même que toutes les tentations du monde proviennent de la tentation primitive dont Ève a été la victime, ainsi chaque tentation particulière cache aussi un esprit séducteur, qui est la vraie source du mal. C'est pourquoi saint Paul écrit aux Éphésiens: « Revêtez-vous de toutes les armes de Dieu pour pouvoir vous défendre contre les embûches du démon; car la lutte n'est pas seulement avec la chair et le sang, mais contre les principautés et les puissances, contre les princes de ce monde de ténèbres, contre les esprits de la méchanceté répandus dans les airs. » Et saint Pierre s'écrie dans sa première épître : « Mes frères, soyez sobres et sur vos gardes, car le démon votre ennemi tourne autour de vous comme un lion rugissant cherchant qui dévorer. »

A l'exemple de la tentation je joindrai le fait de l'inspiration qui lui est analogue, bien que les résultats en soient contraires. Si nous sommes souvent tentés, il nous arrive aussi parfois d'être bien inspirés, soit dans notre esprit, soit dans notre cœur. Il y a des circonstances où, après avoir longtemps délibéré sur un parti à prendre, on ne sait plus que faire dans la perplexité de ses pensées, et tout d'un coup un rayon de lumière arrive, sans qu'on sache d'où il vient, et si on a le bonheur d'accepter cette illumination soudaine qui certainement ne part point de nous, on voit nettement ce qu'il faut vouloir, et on agit avec assurance, avec efficacité. D'autre part, en cherchant une vérité ou la solution d'un problème quelconque, on s'épuise quelquefois en réflexions stériles; puis tout à coup, au moment où l'on y pense le moins, au réveil ou même dans le sommeil, une lumière inespérée se fait dans l'esprit, et on s'écrie avec Archimède : Ευρεκα, je l'ai trouvé! D'où

vient cette lumière ? Il faut bien qu'elle vienne de quelque part. Il n'y a pas de lumière sans un foyer qui la rayonne.

L'expérience psychologique constate donc qu'il y a en nous des suggestions bonnes ou mauvaises, des tentations et des inspirations qui ne viennent pas de nos semblables, qui ne viennent pas de nous-mêmes, et qui, par conséquent, doivent provenir d'une cause supérieure. Quelle est cette cause ? Nous l'avons indiquée et la croyance générale l'atteste, c'est l'influence des bons et des mauvais esprits.

Reste à examiner l'influence des influences, celle de Dieu. Ici nous touchons à un sujet grave, que nous ne pouvons développer en ce moment dans toute son étendue, savoir l'explication de l'action divine sur l'âme humaine. Il n'est déjà pas facile d'expliquer une action quelconque exercée sur l'âme, pas plus qu'il n'est aisé de rendre compte de la communication du mouvement dans l'ordre physique. Qu'est-ce que le mouvement ? une impulsion donnée ; mais qui la donne, et qui la reçoit ? Comment se transmet-elle, et comment sans s'épuiser peut-elle se communiquer à travers plusieurs corps qu'elle anime instantanément et pousse dans sa direction ? Quelle est cette vertu, cette puissance, cette force, comme on voudra l'appeler, passant d'un corps dans un autre, et qui en remue toute la masse, en ébranle toutes les molécules ? Est-il plus aisé d'expliquer comment une pensée se communique à un esprit, et de comprendre l'action d'une âme sur une âme ? Nous opérons ces choses continuellement, nous parlons, nous agissons pour mouvoir moralement nos semblables, et de fait nous parvenons souvent à les pousser, à les entraîner dans notre propre voie. Com-

ment se fait cette communication d'idées ou de volonté? Comment s'opère cette transmission de vie? La puissance de communiquer le mouvement à l'esprit et au cœur, de faire naître une pensée dans l'entendement, une émotion dans l'âme, voilà ce qui caractérise l'orateur. Mais pour transmettre le mouvement, il faut l'avoir. Il faut qu'il y ait quelque chose dans sa poitrine qui batte, se remue, fasse vibrer son âme, excite son intelligence et lui verse cette lumière qui se transforme en paroles, lesquelles illuminent à leur tour d'autres esprits, et se répandent pour ainsi dire en eux en pluie de clartés. Qu'est-ce qui fait que l'émotion de l'orateur anime ses paroles, et par elles va retentir en ceux qui l'écoutent, comme physiquement, dans les sphères placées concentriquement l'une à côté de l'autre, l'impulsion donnée court jusqu'à la dernière, laquelle fait un écart égal au choc reçu par la première. D'où vient que sa voix, là comme dans les boules intermédiaires, transmet cette animation, et, entrant dans les esprits par l'ouïe, y produit un certain choc spirituel ou moral qui excite une émotion semblable à celle qu'il éprouve?

Cependant, sous un certain rapport, l'action de Dieu sur l'âme est plus facile, je ne dirai pas à expliquer, mais à concevoir; car Dieu étant un esprit pur, universel et présent partout, comme son idée l'implique, il est et agit dans tout ce qui existe, et rien n'échappe à son regard non plus qu'à sa puissance. Puisque sa parole a tout fait de rien par sa seule vertu, elle doit aussi atteindre incessamment tout ce qu'elle a fait, et y persister, pour le maintenir et le conserver. En tant que créateur et conservateur, Dieu communique nécessairement par le fond avec ce qu'il a produit. Il faut donc qu'il soit toujours dans un rapport intime avec notre être dont

il est la source, et lui seul peut avoir, à ce titre, avec notre âme une communication centrale, et j'oserai dire de substance à substance. Les autres êtres, quels qu'ils soient, lui sont toujours extérieurs et ne la touchent que par le dehors. Mais Dieu agit par le dedans, au fond même, dans son essence.

Pour mieux comprendre cette vérité, représentons-nous l'effet dans son rapport avec sa cause. Il est évident que l'effet tient radicalement à sa cause, puisqu'il en est la projection, la prolation, et qu'un lien vivant les attache l'un à l'autre. C'est par là que s'opère leur communication, et par cette communication intime tous les effets sont soutenus, nourris, vivifiés. Aussitôt que la cause cesse d'agir sur les effets, ceux-ci sont en souffrance; car ils ne reçoivent plus l'influence qui les a posés, et qui est nécessaire à leur subsistance.

Or, relativement à Dieu, l'auteur de notre être, nous sommes des effets. Il nous a posés, et il nous conserve; par conséquent nous ne sommes que par sa puissance créatrice, et nous ne durons que par sa puissance conservatrice. Par ce rapport de cause à effet, par ce commerce vivant avec Dieu, nous avons l'être, la subsistance et la persistance. Aussi Dieu est-il le seul qui ait la clef de notre âme et qui doive l'avoir, et il serait très-malheureux qu'une créature parvînt à la soustraire, comme on dit que Prométhée réussit à dérober le feu du ciel. Mais elle ne l'aurait jamais entièrement; car il est impossible à une créature de dominer une autre créature jusqu'au fond. Même dans les affections les plus intimes, les plus exaltées, les plus envahissantes, il y a toujours une réserve, et comme une enceinte secrète où la créature n'entre pas; il y a toujours un for intérieur

qu'aucune influence créée ne peut pénétrer, qu'aucune violence, même d'amour, ne peut forcer. Dieu seul y réside; c'est le sanctuaire de l'âme, dont il a seul l'accès, où lui seul doit être adoré et aimé. Là se trouve, dans la voix de la conscience, l'autorité dernière dont on n'appelle plus; c'est le saint des saints où Dieu rend ses oracles, quand il lui plaît. Là aussi est la religion par excellence, le culte le plus agréable à Dieu, quand, le trouvant dans son cœur, au fond de son être, on sait l'y adorer, suivant la parole de Jésus-Christ, en esprit et en vérité. Il viendra un temps, disait le Sauveur à la Samaritaine, où Dieu ne voudra plus qu'on l'adore, ni sur le mont Garizim, ni à Jérusalem : *Regnum Dei intra vos est*, le royaume de Dieu est au fond de votre âme. Oui, c'est là, dans ces profondeurs mystérieuses que Dieu habite, c'est là qu'on le trouvera si on sait le chercher. Il y est toujours, il ne peut pas ne pas y être, parce que là est la base de notre existence, appuyée sur Dieu, l'Être des êtres. Donc il s'y opère une action divine incessante, inévitable au méchant comme au bon, à l'impie comme au juste. Dieu s'y fait nécessairement sentir, terriblement à celui qui est en guerre avec lui, avec douceur et suavité à l'âme qui lui est volontairement unie. De là les délices de l'amour divin, qui sont inénarrables, et qui renferment, comme dit saint Paul, des mystères du troisième ciel, des choses ineffables, qu'il est impossible à la parole humaine de manifester.

L'action de Dieu sur l'âme, par laquelle il lui communique gratuitement ses dons, s'appelle du nom général de *grâce*. Ainsi la création de l'homme, les facultés dont sa nature est douée et son incessante conservation par la Providence, sont des grâces. Mais on désigne plus particulièrement par ce mot les dons surnaturels que

Dieu accorde aux hommes dans l'ordre du salut, et comme moyens de les faire participer à la gloire du ciel et à l'éternelle vie, *divinæ consortes naturæ*, dit saint Pierre dans sa deuxième épître.

Or, par sa grâce Dieu peut agir sur notre volonté d'une manière profonde et puissante, sans même que nous le sentions et le sachions autrement que par ses effets. Ainsi tout d'un coup nous sommes portés à agir, quand nous ne l'étions pas tout à l'heure, ou encore nous sommes brusquement entraînés dans un sens, quand nous voulions aller dans un autre.

Cette grâce, qui saisit ainsi notre volonté hésitante, ou qui la retourne et la ramène au bien, s'appelle la grâce actuelle. Elle est, comme dit la théologie, un don surnaturel de force ou de lumière, par lequel Dieu éclaire l'entendement, fortifie la volonté, l'anime, la transforme, quand, dans les desseins de sa sagesse, il veut la pousser à quelque chose pour sa gloire ou le salut des âmes.

Dieu agit donc sur l'âme de deux manières, ou par sa lumière en éclairant l'esprit d'une clarté surnaturelle, et nous révélant ainsi des choses que naturellement nous ne pourrions connaître, ce qui arrive par la foi; ou bien par sa puissance, par une vertu secrète, une force cachée qui nous rend capables de faire ce que nous n'aurions pu par les seules forces de notre nature : par exemple, un grand sacrifice, le sacrifice de notre vie, de notre volonté par le vœu d'obéissance, celui de nos instincts, de nos penchants, de la concupiscence charnelle par le vœu de chasteté, ou le sacrifice de notre ambition et de notre avarice par le vœu de pauvreté. Aucun homme n'est capable de tels renoncements par sa propre force. Ce sont les instincts les plus violents, les

tendances les plus vivaces de la nature humaine qu'il s'agit de fouler aux pieds, d'immoler, pour les faire refluer, en les transformant, dans un instinct supérieur, dans une aspiration plus haute, où notre vie tout entière se porte vers Dieu. Il faut donc qu'une force surhumaine soit donnée alors à la volonté, et de même que pour les vérités surnaturelles, qui dépassent les limites et les puissances de la raison, nous avons besoin d'une lumière surnaturelle, je ne dis pas pour les comprendre, mais au moins pour les concevoir et y adhérer par le consentement de l'esprit et du cœur; ainsi pour la pratique des vertus surnaturelles, parallèles à la science révélée, il faut quelque chose de plus puissant que notre volonté propre, une force nouvelle qui vienne se surajouter à la nôtre, et qui nous rende capables de les exercer dans leur perfection.

Si nous voulons savoir comment cette action de Dieu peut pénétrer une âme et la changer tout à coup, regardons saint Paul renversé sur le chemin de Damas. C'est l'exemple le plus admirable d'une conversion soudaine. Paul allant dans cette ville avec une commission des princes des prêtres pour saisir les chrétiens, les charger de fers et les conduire à Jérusalem, Paul le persécuteur le plus déclaré du christianisme naissant, le voyez-vous au milieu d'une troupe armée, sur le chemin de Damas, ne respirant que menaces et meurtre contre les disciples de Jésus, et se réjouissant sans doute de satisfaire pleinement cette fois contre les ennemis de Jéhovah et de Moïse son zèle et sa haine de pharisien, dont il avait montré les prémices en gardant les vêtements des bourreaux de saint Étienne. Tout à coup il est environné d'une lumière céleste qui l'abat, le terrasse, et il entend une voix qui lui dit : « Saul, Saul, pourquoi me persé-

cutes-tu ? » Il s'écrie : « Qui êtes vous, Seigneur ? — Je suis Jésus, que tu persécutes. Il t'est dur de regimber contre l'aiguillon. » Alors, tremblant et stupéfait, il dit : « Seigneur que voulez-vous que je fasse ? » Et la voix lui répond : « Lève-toi, entre dans la ville, et là il te sera dit ce que tu dois faire. » Alors Paul se releva, et ayant les yeux ouverts, il ne voyait pas : on le traîna par la main jusqu'à Damas. L'action de la grâce illumine son esprit et brise sa volonté, il est renversé dans son âme comme comme dans son corps, et de persécuteur il devient apôtre.

Mais ce coup de la grâce a-t-il détruit la liberté de Paul? Non, sa liberté subsiste, elle s'exerce et se rend par cette parole : Seigneur, que voulez-vous que je fasse ? Lui qui tout à l'heure persécutait Jésus-Christ et voulait exterminer ses disciples, le voilà maintenant qui prend ses ordres et se déclare son serviteur. La grâce divine, qui s'est emparée de cette âme, ne la violente pas ; elle se rend volontairement. Car Paul s'écrie : Seigneur, que voulez-vous que je fasse ? Il avait le droit de consentir et même de résister ; car quelle que soit la vertu de la grâce, l'éclat de la lumière et la plénitude de sa force, elle ne peut nous contraindre. Elle nous persuade, nous excite et nous pousse ; mais, comme nous le verrons plus tard, il y a toujours au fond de nous quelque chose qui peut se donner ou se refuser. L'accord de la volonté avec la grâce est un grand problème que nous retrouverons quand il s'agira d'examiner ce qui peut affaiblir et même détruire le volontaire et le libre. En ce moment je constate seulement cette influence suprême qui agit sur l'âme, alors qu'elle y pense le moins, de la manière qu'elle comprend le moins, et je constate que cette force surnaturelle peut changer sou-

dainement nos résolutions, en nous faisant voir ce que nous n'apercevions pas, et vouloir ce que nous ne voulions pas. Au reste, on pourrait presque dire de la grâce, si j'ose employer cette comparaison, ce que l'on a dit de l'empire des femmes. Sans commander expressément, elles ont souvent le talent de faire vouloir à leur époux et maître à peu près tout ce qu'elles veulent. C'est un don merveilleux, car le moyen qu'elles emploient pour obtenir un pareil résultat ne détruit pas la liberté de l'époux qui, en définitive, veut ce qu'on lui fait faire. L'essentiel est de le faire vouloir. C'est la vraie manière de dominer, c'est la vraie puissance, la puissance morale, spirituelle, la vertu de la persuasion. Nous autres hommes, nous y allons plus rudement, et quand nous sommes à bout de raisons, nous discutons les poings fermés ou l'épée à la main, et alors nous l'emportons par la contrainte et d'une manière brutale en violentant la liberté d'autrui. La femme, au contraire, fait vouloir ce qu'elle veut, elle sait s'imposer par la douceur et régner par la grâce, elle gouverne par l'insinuation.

Ainsi l'action de Dieu est une influence spirituelle, une puissance morale, laquelle, si irrésistible qu'elle soit, ne violente jamais, et qui a toujours besoin, dans l'ordre des choses humaines, du concours actif de la volonté de l'homme pour accomplir ses desseins et réaliser ses volontés. Autrement l'homme ne serait plus un homme, il ne serait qu'un organe inerte, inintelligent et impuissant des volontés de Dieu. Il cesserait d'en être l'image.

CHAPITRE VII

LA LIBERTÉ MORALE

La liberté morale est une vérité dogmatique, affirmée par la parole révélée et définie par l'Église. — Elle est démontrée philosophiquement par l'observation psychologique ou le témoignage de la conscience, par le consentement général des peuples, par les institutions religieuses et civiles, par le but et les moyens de l'éducation. — Sans la liberté morale, la société est absurde et impossible.

Je passe à la considération de *la liberté morale*, cause principale et directe des actions humaines. C'est un grand sujet, où beaucoup de questions ont été soulevées, beaucoup de controverses agitées, beaucoup de lumières et de ténèbres répandues. Nous nous efforcerons d'écarter les ténèbres et de présenter la lumière. Cependant qu'on ne croie pas que cette question soit si difficile. Elle n'est après tout qu'une question de fait. Or, tout fait peut se constater, il y a des moyens de le vérifier, et il offre toujours cet immense avantage que s'il est constant, quels que soient les raisonnements entassés contre sa réalité, quel que soit l'appareil d'argumentation dont on entoure sa discussion, un fait reste un fait, et par conséquent la force probante des raisonnements les plus démonstratifs vient échouer devant la simplicité et l'évidence de ce qui est.

Qu'on n'oublie pas, et j'espère ne pas le faire oublier, que nous faisons ici de la théologie. Donc, comme théologien et en même temps comme philosophe, ce qui ne s'exclut pas, nous avons à prouver la liberté de deux

manières, théologiquement et philosophiquement. Dans le premier cas, il suffira de montrer que la liberté morale est parfaitement établie par les saintes Écritures et les définitions de l'Église. La liberté morale, qui est un fait pour le philosophe, est un dogme pour le théologien ; car il y a des dogmes qui sont à la fois prouvés par la raison et révélés par la parole divine. Ainsi l'existence de Dieu est démontrable par le raisonnement en même temps qu'elle est affirmée par la révélation.

Nous avons à montrer d'abord que la liberté morale est un dogme défini par l'Église, qu'elle est une vérité fondée sur les textes mêmes de la sainte Écriture. En voici quelques-uns. Il est dit dans la Genèse, ch. IV : *Sub te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius*, ton appétit te sera soumis et tu le domineras. On peut donc dominer ses appétits, nous en avons reçu le pouvoir ; et ensuite : *Nonne, si bene egeris, recipies, sin autem male, statim in foribus peccatum aderit*, ne sais-tu pas que si tu agis bien, tu en recevras la récompense, si tu agis mal, le péché paraîtra aussitôt. Puis, dans l'Ecclésiastique, nous trouvons une série de propositions sur la liberté, qui sont formulées de la manière la plus nette. *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui*, au commencement Dieu a créé l'homme et l'a laissé dans la main de son conseil. *Adjecit mandata et præcepta sua ; si volueris mandata servare, conservabunt te.* Dieu t'a donné ses commandements, ses préceptes, si tu veux les observer, ils te conserveront. *Apposuit tibi aquam et ignem, ad quod volueris porrige manum tuam*, il t'a présenté l'eau et le feu, tends la main vers ce que tu veux. Mais voici qui est plus expressif encore : *Ante hominem vita et mors*,

bonum et malum, quod placuerit ei, dabitur illi, devant l'homme sont la vie et la mort, le bien et le mal, il lui sera donné ce qu'il aura choisi. Ecclés., ch. XV, vers 14 et suivants. Est-il possible de peindre plus énergiquement la position de l'homme et son libre arbitre ?

Si je voulais rapporter tous les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament qui prouvent la liberté humaine, je n'en finirais pas. Ainsi, toutes les fois qu'il est parlé de jugement, de péché, de châtiment, de récompense, la liberté est évidemment supposée, puisque sans elle ces mots n'auraient point de sens. Mais il y a une preuve théologique de la liberté morale plus positive encore. Toute parole de l'Écriture, quoique vénérable et sacrée, ne constitue cependant pas un dogme, tant qu'elle n'a pas été définie par l'Église. Il n'y a de dogme que si la croyance reconnue par l'Église comme émanant de Dieu, est proposée comme telle dans une formule déterminée à la foi de tous les hommes. Or la liberté morale est un dogme, parce que l'Église l'a ainsi définie par un jugement solennel dans un de ses grands conciles, le concile de Trente. Les luthériens soutenaient que le péché originel avait totalement détruit dans l'homme la raison et la liberté, et ainsi dans leur opinion, depuis ce temps, l'homme dégénéré et perverti par le péché ne pouvait plus ni connaître aucune vérité, ni opérer par lui-même aucune bonne action. Cette doctrine, qui ne tendait à rien moins qu'à jeter l'homme dans le désespoir sous le poids du péché d'origine, et qui mène à la ruine complète du libre arbitre, qu'on remplaçait par le serf-arbitre, l'Église l'a énergiquement repoussée et condamnée. Le concile de Trente décida que le libre arbitre, bien qu'altéré et incliné au mal par le péché, n'a pas été néanmoins détruit dans

l'homme. Voici son décret : Session 6me, ch. I et IV : *Si quis dixerit liberum arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet, neque posse dissentire, si velit, velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, anathema sit :* si quelqu'un dit que le libre arbitre, mû et excité par Dieu, en consentant à l'excitation et à l'appel de Dieu, ne fait rien par quoi il se dispose et se prépare à obtenir la grâce de la justification, qu'il ne peut pas résister s'il le veut, et qu'il reste purement passif comme quelque chose d'inanimé... qu'il soit anathème. Ainsi il est déclaré formellement que l'homme n'est point un instrument de l'action divine immobile par lui-même, qu'au contraire il coopère à l'excitation de la grâce, qu'il peut même, s'il le veut, entrer en dissentiment avec Dieu.

Nous avons cité plus haut les propositions de Baïus et de Jansénius qui, confondant le libre arbitre avec le volontaire, voulaient faire passer pour libre tout ce qui est l'effet d'une nécessité intérieure. Ces propositions, qui tendent à détruire la liberté, l'Église les a expressément condamnées. Il reste donc évident que la liberté morale n'est pas seulement une vérité naturelle et philosophique, mais une vérité dogmatique, un dogme défini par l'Église. Passons maintenant à la partie philosophique.

En soi et considérée philosophiquement, la liberté est un fait, et un fait très-réel. Elle est ou n'est pas. Il ne s'agit donc pas de raisonner d'abord pour ou contre la liberté ; car nous pourrions par là renouveler les fameuses controverses sur la dent d'or. Il s'éleva dans les écoles, au moyen âge, une discussion sur une dent

d'or qui, disait-on, était venue naturellement à un enfant. Les docteurs furent divisés d'opinion, les uns étaient pour, les autres contre, et chacun apportait des arguments très-plausibles en faveur de son sentiment. On n'avait oublié qu'une chose, c'était de constater le fait. Il nous en arriverait de même si nous commencions à faire des raisonnements à perte de vue pour ou contre la liberté. Commençons par nous assurer qu'elle existe; car si l'on ne peut constater qu'elle est, tous les raisonnements pour seront impuissants; et si nous prouvons par l'expérience qu'elle existe, tous les raisonnements contre s'évanouissent d'eux-mêmes. Demandons donc à l'expérience interne et externe si la liberté existe réellement, si elle est un fait. Or voici ce qu'elle atteste.

Toutes les fois que je commence une action, et que je la continue, j'ai la conscience intime d'avoir commencé et continué à agir parce que je l'ai voulu, tellement que si j'ai agi imprudemment, j'en éprouve du regret, et du remords si j'ai agi d'une manière immorale. Donc la liberté est supposée avant l'action, pendant l'action, après l'action. Prenons un autre exemple. Un étudiant a beaucoup à travailler pour passer un examen. Il se dit : l'examen approche, je ne suis pas prêt; cela arrive à plusieurs. Il faut travailler, il faut s'y mettre vigoureusement. Puis un ami, comme il y en a tant, vient un beau matin lui proposer une partie de plaisir, le soleil brille, la journée est magnifique : —Viens, nous nous amuserons. — Mais mon examen? — Bah! tu auras bien le temps, tu veilleras un peu plus tard. — Le voici partagé entre son devoir et le plaisir. Il n'y a pas d'étudiant qui ne se soit trouvé un jour ou l'autre dans cette alternative, ou quelque chose de semblable. Je demande

si dans une telle occurrence il ne se sentait point parfaitement libre de repousser la partie de plaisir et de se mettre à ses livres, ou de fermer ses livres et d'aller se promener. Certes, il était parfaitement libre de choisir.

Je m'adresse à mon lecteur, et je lui dis : je vous prends tel que vous voilà ; n'êtes-vous pas libre de lire ce livre ou de le laisser ? Vous ne le comprendrez point sans y appliquer votre esprit. Ne dépend-il point de vous d'y donner votre attention ou non ? Est-ce que vous ne pouvez pas penser à autre chose en ce moment, ou tendre votre esprit vers ce que vous lisez ? Vous en êtes certainement le maître.

Vous faites partie d'une assemblée délibérante. Une proposition est mise aux voix, il faut voter, soit en levant la main, soit en mettant dans l'urne une boule blanche ou une boule noire. Ah ! qu'il y a eu de députés embarrassés avec leurs deux boules ! Leur embarras prouve qu'ils étaient libres de jeter l'une ou l'autre. Donc, avant l'action, je puis vouloir ou ne pas vouloir, me résoudre en un sens ou dans un autre.

Mais, pour obtenir une chose que je désire, il faut toute une suite d'actes, de mesures, de procédés, il faut combiner les moyens relativement à une certaine fin. Or, si je ne me sentais pas libre d'arriver au but de mes démarches, pourquoi me mettrais-je à délibérer sur ce que j'ai à faire ? Je n'ai qu'à me laisser entraîner par la fatalité, par la série des causes et des effets, par l'enchaînement de la nécessité. Mais non, il n'est aucun homme qui s'abandonne ainsi au cours des choses, et qui ne réfléchisse plus ou moins sur ce qu'il fera tout à l'heure, demain, dans un mois, dans un an, suivant qu'il entrevoit dans l'avenir des circonstances qui l'intéressent ou l'inquiètent.

Pendant l'action, n'est-il pas vrai que je me sens libre de la continuer ou de la suspendre, que je suis maître d'interrompre mon travail ou de le poursuivre? Quand, entraîné par un mauvais penchant, je commence déjà à exécuter le mal, n'est-il pas vrai que, saisi tout à coup par la crainte, par la honte, le trouble ou le remords, je puis m'arrêter à moitié chemin et ne pas me précipiter dans le désordre. Grâce à Dieu, cela arrive tous les jours. Ou bien j'ai pris une résolution généreuse, et je retourne à la bonne voie; mais voilà que la tentation revient, la mauvaise influence me reprend, et je me rejette de nouveau dans la route du mal. Hélas! cela arrive encore tous les jours.

Voyons ce qui se passe après l'action. Je reprends mon étudiant de tout à l'heure, que j'ai laissé entre son devoir et une partie de plaisir. Il a cédé à la tentation, ce pauvre jeune homme, et il s'est bien diverti; mais maintenant la journée est passée et le plaisir a fui. Restent les embarras : d'abord cela lui a coûté fort cher, et ses parents ne peuvent pas suffire à ces *extra*. Puis il faut revenir le soir au logis. Ah! le soir est bien triste; c'est comme quand on rentre chez soi après un bal ou un spectacle. Quand on sort de ces salles éblouissantes de lumière et pleines de chaleur et d'animation, rien au monde ne semble plus froid et plus triste que le logis. Donc après cette journée de plaisir pris d'une manière indue, contre sa conscience, contre son devoir, contre la raison, il faut enfin revenir chez soi et se retrouver face à face avec ce *monstrum horrendum*, *immane*, *ingens*, qu'on appelle un examen.

Le remords arrive, ou tout au moins le trouble et le regret. Le plaisir est évanoui, il ne lui reste plus que l'ennui, et alors il se fâche contre lui et contre les

autres. Il s'en veut, s'il n'est point dépravé, d'avoir cédé à la tentation et perdu follement son temps et son argent. Pourquoi s'en veut-il ? s'il avait agi fatalement, qu'aurait-il à se reprocher ? Est-ce que les animaux qui nous entourent se repentent d'avoir suivi leurs appétits, se font-ils un reproche quand ils se sont repus? Pas le moins du monde. Il y a donc là une preuve frappante, incontestable, irréfragable de la liberté humaine. Car si nous n'étions pas libres, nous n'aurions rien à nous reprocher. Donc avant l'action, pendant l'action, après l'action, tout ce que je fais ou ressens démontre ma liberté.

Voilà pour l'observation interne. Quant à l'observation du dehors, nous n'avons qu'à considérer les sociétés. Chez tous les peuples, on trouve la croyance générale à la vertu et au vice ; on y voit que partout les vertus sont estimées, honorées et regardées comme louables ; les vices, au contraire, sont blâmés, méprisés et regardés comme punissables. En serait-il ainsi si l'homme n'était pas libre de suivre la vertu ou le vice? Et quand même on différerait sur l'appréciation de telle ou telle vertu, est-ce que tous les hommes n'ont pas toujours aimé et vanté la reconnaissance ; est-ce qu'au contraire ils n'ont pas toujours haï et flétri l'ingratitude ? Tenir à sa parole et l'accomplir fidèlement, ne sera-ce point partout chose louée et louable ; manquer à sa promesse, être infidèle à ses serments, chose basse et méprisable ? Pourquoi ? Est-ce que, si nous sommes contraints d'agir, nous pouvons tenir à notre parole ? avons-nous même une parole, si nous sommes des machines, si nous n'avons pas le pouvoir d'agir ou de ne pas agir par nous-mêmes? Que pourrait-on nous reprocher en ce cas ? N'est-il pas évident qu'il n'y a plus alors ni vertu, ni vice, ni fidélité, ni parjure ?

Il y a dans les sociétés humaines un fait considérable, ce sont les institutions de justice, soit divine, soit humaine. Un homme transgresse certaines lois, on le traîne devant les tribunaux ; s'il est convaincu, on le condamne à des peines proportionnées à son délit, quelquefois même à la peine capitale. Je le demande, pourquoi y a-t-il une justice humaine, un tribunal, une vindicte publique, un châtiment, pourquoi des juges, des prisons et des bourreaux? Tout cela ne serait-il pas sans raison et sans excuse, si l'homme était forcé par sa nature à agir, s'il n'était pas libre de faire ou de ne pas faire, de se déterminer ou de s'abstenir? Car on ne voit pas toutes ces choses chez les animaux. Il n'y a point de juges parmi eux, pas de tribunal, pas de gendarmes. C'est qu'ils n'ont ni raison ni liberté. Leur instinct les entraîne fatalement, et s'il peut y avoir quelquefois des inconvénients dans leurs mouvements, on n'y reconnaît ni vice ni vertu, ni responsabilité ni culpabilité.

Enfin un troisième fait à remarquer est celui de l'éducation dans les sociétés humaines. On élève les hommes, c'est-à-dire qu'on leur apprend à développer leurs facultés, leur raison et leur volonté ; leur raison, pour acquérir la science, pour rechercher et reconnaître la vérité ; leur volonté, pour qu'elle aime et fasse le bien autant que possible, et qu'elle haïsse et fuie le mal, et par là on cherche à former des hommes intelligents et honnêtes. Or, à quoi bon tout cela, s'il n'y a pas de liberté? Qu'est-ce que le progrès moral ou le perfectionnement, si le mouvement est fatal? Comment instruire un homme, s'il n'est pas maître de son attention, s'il est incapable de la donner ou de la refuser? Car dans tout effort d'attention il y a un acte de liberté, et c'est pourquoi les enfants ont tant de peine à s'instruire. L'homme

adulte lui-même doit employer toute l'énergie de sa volonté, et ramasser pour ainsi dire tous les rayons de son esprit sur l'objet de ses études, pour en acquérir l'intelligence. Pour approfondir une question, il faut un exercice long et pénible de la réflexion, il faut ramener sans cesse et concentrer le regard de l'intelligence sur le sujet, afin d'entrer en rapport intime avec lui et de le pénétrer ; sans cela on reste à la superficie des choses et on ne connaît rien à fond. Donc il serait impossible d'instruire les hommes s'ils n'étaient pas libres. Il n'y aurait pas lieu non plus de les rendre meilleurs, puisque sans liberté ils seraient incapables de comprimer et de combattre leurs mauvais instincts. Il faudrait les abandonner alors à l'entraînement fatal de leur nature.

Procédons maintenant *ex absurdo*, et voyons ce qui arriverait si la liberté n'existait pas. Vous n'êtes pas libre, je le suppose ; donc tout ce que vous faites arrive fatalement. Vous lisez actuellement ce livre fortuitement, amené à l'ouvrir je ne sais comment ni par quoi, par quelque force aveugle qui vous aurait obligé de le prendre, et d'y jeter les yeux, jusqu'à ce qu'il lui plaise de vous mettre de nouveau en mouvement, et de vous pousser ailleurs. Quelle est cette force ? Est-ce la fatalité ? Vous êtes cependant bien persuadé que c'est vous qui l'avez voulu, parce que vous avez cru trouver dans cet écrit une lumière, une instruction, quelque chose qui excite votre esprit, plaise à votre imagination, touche votre cœur, qui vous donne, en un mot, des idées claires ou de bons sentiments. C'est donc l'amour de la vérité et non la violence qui vous y a porté, ou c'est la plus douce des violences, la puissance et le désir du vrai, du beau et du bien. Celui qui parle ou écrit communique

ce qui est dans son entendement pour en éclairer d'autres. Il est un réservoir de la vie intellectuelle qui passe par son esprit et par sa parole comme par des canaux vivants, et va se déverser dans ses lecteurs avec sa force et son éclat, et par eux ailleurs d'une manière indéfinie; car la vérité ne connaît pas plus de limites que la lumière.

Sans la liberté toute la vie privée et publique devient inexplicable, ou n'est plus qu'une illusion, une absurdité. Aussi les sceptiques, qui ont nié la liberté, agissaient réellement dans la pratique comme les autres hommes. Ce n'est pas la peine d'être philosophe si l'on ne met pas sa conduite d'accord avec sa théorie. Ainsi font encore les idéalistes qui, niant le monde extérieur, la réalité des choses matérielles, affirment que les idées seules existent. Quand ils se trouvent dans la rue, ils se rangent bien vite à la vue d'une voiture, de peur sans doute d'être écrasés idéalement par une charrette idéale. C'est appliquer à ce monde la plaisanterie de Scarron, dans son *Énéide travestie*, disant qu'Énée descendu aux enfers vit l'ombre d'un cocher qui frottait l'ombre d'un carrosse avec l'ombre d'une brosse.

Quant à l'ordre social, sans la liberté il n'est plus concevable. Une société sans lois et sans gouvernement non-seulement ne peut durer, mais même elle ne s'établirait jamais. Comment donner des lois à des êtres qui ne sont capables ni de les comprendre, ni de les exécuter? Comment gouverner autrement que par la force ceux qui ne sont pas maîtres de leurs actes? Peut-on se représenter une société sans morale ni privée ni publique, et comment faire de la morale avec des individus impuissants à discerner le bien du mal, à éviter l'un et accomplir l'autre? Conçoit-on une société sans instruc-

tion, sans éducation, et comment donner de l'instruction et de l'éducation à des êtres qui ne savent gouverner ni leur esprit ni leur volonté?

Maintenant élevons-nous au-dessus des faits, et avec les indications qu'ils nous ont fournies, essayons de déterminer et de formuler d'une manière claire l'idée de la liberté.

CHAPITRE VIII

IDÉE DE LA LIBERTÉ MORALE

Idée de la liberté morale. — Ce qu'elle est dans son essence, le pouvoir de se déterminer par soi-même, *proprio motu*, ou d'être la *cause* de son acte. — Par elle surtout l'homme est l'image de Dieu, qui agit *ex se* et *per se*. — Application à la liberté civile et politique. — La liberté n'implique pas nécessairement le pouvoir de faire le mal.

Nous avons constaté l'existence de la liberté par l'observation, soit l'observation individuelle que chacun peut pratiquer sur lui-même, en revenant dans son intérieur, et en considérant les faits qui se produisent dans sa conscience, soit par l'observation des faits généraux de l'humanité qui témoignent hautement en faveur de la liberté, si bien que sans elle le monde n'est plus qu'une confusion ou une dérision.

Toute notion de justice, de vertu, de moralité, de responsabilité suppose un agent qui est la cause de ses actes, cause réelle et productice, et qui par conséquent en répond. Toutes les institutions civiles, politiques et religieuses supposent et impliquent la liberté morale. Et la justice divine ne serait-elle pas la plus haute injustice, si elle nous imputait un jour à son tribunal ce qui ne dépend pas de nous? Enfin l'instruction, l'éducation supposent un être perfectible et par conséquent moralement libre. Donc sans la liberté morale les faits de la vie privée et de la vie publique seraient inexplicables.

Tâchons maintenant d'aller plus avant et de déterminer l'idée même de la liberté, non-seulement de la

liberté morale, mais de la liberté en général; car la liberté a nécessairement des caractères qui lui sont propres, et qu'on doit retrouver identiques dans tous les êtres libres. Il faut donc découvrir la racine commune à toutes les libertés, afin d'en formuler une définition qui convienne en principe à toutes les libertés possibles ou réelles, sauf les formes que chacune d'elles peut revêtir en raison de la manière dont elle s'exerce et des circonstances où elle est placée.

Qu'est-ce donc que la liberté? On l'a définie de bien des manières; mais il y a surtout deux définitions, le plus généralement admises dans les écoles et qui ne me semblent pas exactes. Je ne veux pas dire qu'elles soient fausses; ce qu'elles disent est vrai, mais ce n'est pas toute la vérité, et surtout la vérité la plus profonde. Elles énoncent certains caractères de la liberté, mais elles ne saisissent point la liberté elle-même dans son essence, dans son idée pure et universelle.

On dit communément que la liberté est le pouvoir d'agir ou de ne pas agir. Cela est très-vrai, agir ou ne pas agir est un caractère de la liberté; mais est-ce son essence? D'abord le mot agir est vague, il suppose un terme extérieur. Voudrait-on en conclure qu'une action n'est libre qu'autant qu'elle peut se produire au dehors? Ce serait une fausseté évidente; car la liberté ne dépend nullement de l'acte externe, elle est plus intime. C'est au fond de nos âmes, dans la détermination de la volonté qu'elle a son foyer et son siége. Dans les fers, au milieu de toutes les servitudes, je puis être libre; il y a en moi un for intérieur que toutes les violences ne peuvent atteindre, une force que tous les despotismes ne sauraient abattre. C'est ce que les stoïciens soutenaient avec raison. Epictète, dans son

Manuel, dit des choses magnifiques sur la liberté, qu'il regarde comme imprescriptible, inaliénable, insaisissable. « Rien, dit-il, aucune coaction ni violence ne peut l'enchaîner. Quand même je serais dans les chaînes, esclave, je serais encore libre, car il me resterait la faculté de vouloir ou de ne pas vouloir, aucune puissance ne peut m'en empêcher. » Ainsi il est inexact de dire que la liberté humaine consiste dans le pouvoir d'agir ou de ne pas agir. Mais si nous l'appliquons à Dieu, cette définition est non-seulement incomplète, mais fausse, et une vraie définition de la liberté doit convenir aussi bien à Dieu qu'à tous les êtres libres, hommes, bienheureux, esprits bons ou mauvais. Or comment appliquer à Dieu cette définition? Dieu est acte pur, dit saint Thomas, donc Dieu agit toujours; il n'y a pas en lui distinction entre la puissance et l'acte, il est une parfaite actualité. Donc, s'il y a de la liberté en Dieu, et Dieu est souverainement libre, on ne peut dire que cette liberté consiste à ce qu'il ait la puissance d'agir ou de ne pas agir; car l'acte pur exclut toute puissance, toute potentialité, comme dit l'école.

On dit encore que la liberté consiste dans l'indifférence, et l'on distingue à ce sujet la liberté d'indifférence, la liberté de contradiction et celle de contrariété. Ainsi il y aurait liberté d'indifférence toutes les fois que je suis également sollicité à agir de deux côtés, et que ma volonté reste en équilibre entre des motifs qui se balancent ou se neutralisent. On appelle liberté de contradiction le pouvoir de choisir entre deux choses contradictoires, et liberté de contrariété celle de se déterminer pour une chose ou pour son contraire. Toutes ces définitions et distinctions sont plus ou moins fondées en raison. Il faut avouer cependant qu'elles laissent dans

l'esprit de l'obscurité et de la confusion. Elle paraissent plus subtiles que vraies; car enfin qu'est-ce que cette prétendue indifférence qu'on pose comme l'idéal de la liberté? Existe-t-elle dans la réalité? N'y aurait-il liberté que par l'indifférence? Mais alors la liberté parfaite s'identifierait avec la parfaite indifférence, c'est-à-dire avec la complète immobilité? L'inertie de la pierre ne serait-elle pas alors le type de la liberté?

Il faut donc trouver une définition plus générale et plus profonde, qui n'exprime pas seulement une face, un caractère, une conséquence de la liberté, mais qui remonte, s'il est possible, jusqu'à sa racine même et qui mette en relief les traits communs qui conviennent à tous les êtres libres, à Dieu, aux purs esprits, comme à l'homme.

La liberté est ce qu'il y a de plus simple au monde, et elle ne peut pas ne pas être très-simple, car elle est un acte de l'âme, et l'acte le plus intime et le plus vif de la personne humaine, qu'elle constitue, puisqu'on ne peut concevoir la personnalité sans liberté.

La liberté en soi est le pouvoir de se déterminer par soi-même, *proprio motu*, par un mouvement propre; c'est le pouvoir d'agir par moi, de me déterminer par ma propre énergie, par une force qui m'est inhérente, qui est à moi, qui est *moi*. Cette force, je ne puis l'aliéner sans cesser d'être homme, et je ne suis homme qu'en vertu de cette puissance de me déterminer moi-même par un mouvement qui m'appartient, qui vient de moi et qui a ainsi en moi sa raison, sa source, sa racine et sa cause. Ce qui ne veut pas dire que cette puissance ne puisse être mue, excitée ou influencée, soit par des mobiles qui l'entraînent, soit par des motifs qui la persuadent et la portent à prendre telle ou telle détermi-

nation. Mais quelle que soit la force du mobile ou du motif, j'ai en moi la faculté d'y adhérer, d'associer mon action à la leur, et ainsi l'acte que je fais est d'autant plus énergique qu'à la force extérieure se joint encore le mouvement intérieur de ma volonté; ou bien quel que soit le motif que la raison me présente, si plausible qu'il paraisse, si spécieux qu'il soit, je puis cependant ne pas y répondre et le repousser, au risque d'être déraisonnable et même absurde.

En d'autres termes, et pour parler plus nettement, la liberté n'est autre chose que la puissance de la causalité; elle est la causalité même, et, à parler rigoureusement, métaphysiquement, il n'y a pas d'autre causalité que celle-là. Les vraies causes sont la cause première et les causes secondes. La cause première, c'est Dieu qui a en lui-même la source de l'existence et de la vie, c'est l'être qui est acte pur, et qui par conséquent ne reçoit rien et ne dépend de personne. Les causes secondes sont les êtres faits à l'image de Dieu, autant qu'une créature peut reproduire cette image, car la créature ne peut la porter que d'une manière imparfaite. Le Verbe seul, splendeur de Dieu, figure de sa substance, en est la représentation complète et la parfaite ressemblance; car le Verbe est l'expression adéquate du Père, la plénitude de sa gloire, il est Dieu même se considérant en lui-même, dans son idée, et se posant en face de lui dans la connaissance qu'il a de son essence. Voilà pourquoi le Verbe ne peut pas être créé, parce qu'il y a l'infini entre le créateur et la créature. Aussi quand le Verbe s'est fait homme, il a assumé la nature humaine, il se l'est unie hypostatiquement dans sa personne à la nature divine. Mais ces deux natures ainsi associées ne pouvaient se confondre; elles se rapprochent, mais ne s'iden-

tifient pas; elles sont simplement unies dans l'unité de la personne divine par les liens de la vie.

Cependant, malgré cet intervalle immense qui sépare la créature du créateur, l'homme fait à l'image de Dieu doit avoir en lui quelque chose de divin, de semblable à Dieu. Or serait-il l'image de son auteur s'il ne lui ressemblait par l'intelligence, et s'il ne participait encore, en une certaine mesure, autant qu'un être créé peut y participer, à cette autonomie par laquelle Dieu est la raison dernière de ses actes? Serait-il l'image de Dieu si, comme Lui, il n'était actif et fécond, cause effective et productrice, s'il ne pouvait sortir de lui-même, se poser, se manifester au dehors par une énergie qui sorte de son fonds, autrement, s'il n'était libre? Car sans la liberté l'homme resterait comme enseveli en lui-même, ne subissant et ne transmettant que les mouvements imprimés du dehors; sans la liberté il ne serait pas cause. Donc l'idée de la liberté et l'idée de la causalité sont identiques, et cette remarque, qui n'est pas nouvelle, car elle se trouve dans Bossuet, approfondit l'idée de la liberté et en découvre l'essence.

Bien plus, nous n'avons l'idée de la causalité que parce que nous sommes doués de liberté. Et d'où nous viendrait donc la notion de la causalité, si nous n'étions nous-mêmes une cause réelle et efficiente? Dans le monde qui nous entoure, que voyons-nous? des phénomènes qui se succèdent. Mais la cause qui produit les phénomènes, l'énergie qui les amène à l'existence, nous ne la voyons pas. Aussi les sceptiques ne manquent pas de dire : vous avez tort d'affirmer que si des phénomènes se succèdent d'une manière constante, l'un est la cause de l'autre. Car où avez-vous vu dans le monde une

cause vivante et en acte? Qu'est-ce que l'observation vous apprend? une seule chose, la succession constante des phénomènes ou plutôt leur juxtaposition, voilà tout. Donc vous n'avez pas le droit d'affirmer la cause. De même vous dites que Dieu est la cause de l'univers, parce qu'il l'a créé; qu'est-ce que cela signifie? Percevez-vous la cause qui produit le monde, qui le soutient, et la percevez-vous dans son efficience? Non, vous voyez simplement le monde persister avec sa régularité, avec ses lois constantes, avec la succession uniforme de ses phénomènes; mais le nœud vital qui rattache l'effet à sa cause, la dérivation du monde de la puissance créatrice, tout cela vous échappe. Donc vous n'êtes pas en droit d'affirmer la causalité.

Cette argumentation des sceptiques serait sans réplique, si nous ne trouvions en nous-mêmes une causalité véritable; car c'est en nous, et en nous seuls, que nous percevons cette énergie productrice, ce quelque chose qui fait, qui cause, qui vit, et qui passe dans son effet. Et cette causalité, nous ne la percevons pas seulement par la pensée et par l'esprit, mais nous pouvons la prendre sur le fait, sur le vif, et la suivre depuis son premier ébranlement jusqu'à la production complète de son effet, sans perdre le fil qui le rattache à sa cause.

Considérons le fait le plus extérieur. Vous voulez lever le bras, il se lève aussitôt. Il y a ici deux phénomènes : un phénomène interne que votre conscience constate, la volonté de lever le bras ; et un phénomène externe, le bras qui se lève. Dans la nature extérieure vous n'apercevez que le fait, mais non ce qui l'anime, ce qui le vivifie et le produit. Car vous ne vivez pas dans les choses du dehors, vous ne vous sentez pas palpiter en elles, vous n'avez pas la conscience de ce qui se passe

dans ces créatures. Mais en vous-même, dans votre nature interne ou psychologique, vous saisissez plus que le fait, vous avez conscience d'un certain *nisus*, d'un effort qui s'opère entre votre volonté, qui se détermine à lever le bras, et le fait de votre bras qui se lève. Il y a donc là plus qu'une succession ou juxtaposition de phénomènes, il y a production de l'un par l'autre. Vous sentez, vous suivez le lien qui les enchaîne; vous saisissez donc là, en vous-même, la causalité dans toute son efficience, et comme la liberté est identique à la causalité, il s'ensuit que c'est la liberté qui nous fournit la notion de cause.

Voici un autre fait qui appartient à l'intelligence. Vous avez un livre sous les yeux, vous lisez sans attention, ce qui arrive souvent, vous n'y comprenez rien, ce qui arrive plus souvent encore. Si vous voulez comprendre, que faut-il faire? Il faut regarder avec l'esprit, et regarder, c'est fixer le rayon visuel, et par le rayon visuel celui de l'esprit sur les lettres qui expriment l'idée, ou bien, si c'est en vous-même, sur les signes de la pensée que vous voulez considérer, c'est ce qu'on appelle l'acte d'attention. Croyez-vous que l'on puisse faire attention sans effort? Mais l'attention est un acte énergique de l'esprit, un acte très-fatigant. Aussi quand on veut penser un peu sérieusement, soit en lisant les produits des autres, soit en examinant ses propres conceptions, il faut un effort, un *nisus intellectûs agentis*, comme dit saint Thomas, pour fixer successivement le regard de l'esprit sur les paroles, sur les lettres, sur les mots, sur les signes des idées. Puis, pour rapprocher ces idées entre elles, il faut un nouvel effort, et enfin un autre encore pour les comparer et en dégager ce qu'elles ont de commun, ce par quoi elles se conviennent, le rap-

port qui les unit. Voilà de l'attention et voilà de la liberté.

C'est pourquoi dans les études qu'on impose à l'enfance, outre les connaissances et la science qu'on lui communique, il y a encore une certaine pédagogie intellectuelle qui doit exercer l'esprit à donner son attention, à la soutenir sur les choses qu'on lui enseigne, et l'enfant ne peut la maintenir que s'il renouvelle à chaque instant son effort, qui tend toujours à défaillir. Pour cela, il lui faut à chaque fois un acte énergique de volonté. On sait ce qu'il lui en coûte et combien de tentatives toujours pénibles et souvent infructueuses il doit faire. Croit-on qu'il y ait de la fatalité en tout cela? S'il en était ainsi, la paresse aurait une excuse valable, ou plutôt il n'y aurait plus ni paresse, ni courage; à tout appel au travail l'enfant répondrait : que voulez-vous que j'y fasse? je n'ai pas la force de faire attention, cela ne dépend pas de moi. C'est le refrain des mauvais écoliers, qui sont tous fatalistes quand il s'agit de travailler, et qui aiment mieux abdiquer leur liberté que d'en accepter les fatigues. Mais partout aussi le maître leur répond : tu le peux si tu le veux, et ceux qui ont le courage de vouloir réussissent. Donc il faut vouloir, et vouloir fortement, avec persévérance, et alors on emploie tous les mobiles, tous les motifs pour faire vouloir, la crainte, la douceur, les punitions, les récompenses, la honte, la gloire, tout ce qui peut exciter, stimuler le cœur et l'esprit. Mais tous ces moyens resteront sans effet, si l'enfant n'avait pas cette énergie interne, par laquelle il doit projeter, diriger et fixer le regard de l'intelligence sur les objets de l'enseignement ou de la pensée.

Enfin le troisième fait qui justifie notre explication de

la liberté est le fait moral, ou l'exertion de l'acte volontaire, quand il s'agit de se décider, de prendre un parti. Ferai-je cela, ou ne le ferai-je pas? Tout le monde sait combien cet état est pénible, s'il dure. On est incertain, flottant, irrésolu, ballotté par des forces diverses, on ne sait à quoi se résoudre, et cependant le temps presse, heureusement, car on ne se déciderait jamais! Il vient donc un moment où il faut dire : oui ou non ; c'est le moment critique. Oui ou non, décidez-vous, n'avons-nous pas dit cela cent fois à l'un ou l'autre de nos amis hésitant? Et que lui demandions-nous en le poussant à une décision? Nous lui demandions de se déterminer, de se fixer à quelque chose, de vouloir en un mot. On dit : ayez un peu d'énergie, faites un effort, sachez donc vouloir. En effet, il n'y a rien de pitoyable comme de ne pas savoir ce qu'on veut, ni vouloir, surtout quand on est à la tête de quelque chose, quand il faut diriger, donner une impulsion, et qu'on est impuissant à se mouvoir soi-même. Alors tout s'en va faute de direction. Pourquoi ne sait-on pas vouloir dans ces cas? Ah! la force manque, non pas la faculté de décider, tout le monde l'a, mais l'énergie, le ressort. En raison des circonstances, des obstacles, des mobiles et des motifs contraires, la puissance de détermination est quelquefois embarrassée. Car elle est intelligente comme toutes les véritables causes, et ainsi elle doit agir par la comparaison des motifs, et avec la considération du rapport des moyens à la fin. C'est pourquoi la vivacité de l'intelligence, la promptitude à discerner ce qu'il faut faire ou ne pas faire, le bien et le mal, le juste et l'injuste, les choses diverses et contradictoires, tout cela influe singulièrement sur la décision. Quand un homme a un esprit pénétrant, un entendement clair, une imagi-

nation facile, se représentant rapidement tout ce qui le porte à l'action ou l'en détourne, saisissant d'un coup d'œil le nœud de la difficulté et les moyens de la résoudre ou de la trancher au besoin, il se décide plus vivement et plus nettement. Dans tous les cas il faut un acte interne, un effort de la volonté qui en se portant d'un côté ou de l'autre entraîne l'action; il faut que l'agent moral se détermine par lui-même, *motu proprio*.

Voilà donc ce qui constitue l'idée de la liberté morale et de la liberté en général, à savoir le pouvoir de se déterminer par soi-même, *per se*, et non pas *ex se*. Je m'explique. Se déterminer par soi, c'est être réellement la cause de ses actes, soit des actes de la volonté, soit des actes de l'esprit, soit des mouvements du corps. C'est donc tout simplement être maître de son activité, se mouvoir par sa propre force, par son énergie personnelle. Mais se déterminer *ex se* voudrait dire que cette force de détermination n'aurait pas d'autre source, d'autre origine qu'elle-même, ce qui ne convient point à l'homme, puisque cette force, il ne la tire pas de sa nature, qui ne se suffit point à elle-même, qui n'est pas absolue. Cela voudrait dire encore que nous nous déterminons sans mobile et sans motifs venus du dehors, ce qui est également faux. Car dans toutes nos déterminations, puisque nous sommes raisonnables, il y a des mobiles et des motifs qui nous sollicitent à agir, et les mobiles peuvent être quelquefois si forts, qu'ils entraînent notre liberté, et alors nos actes ne sont pas libres. Quant aux motifs, ils ne nous entraînent jamais nécessairement; car ils s'adressent à la raison, et ainsi, quand il y a balancement de motifs ou délibération, il y a liberté. Dieu seul agit à la fois *per se* et *ex se*, parce qu'il est indépen-

dant, parce qu'il ne relève de personne, et qu'ainsi il trouve dans la plénitude de sa nature la raison et le motif de ses actes. C'est pourquoi l'apôtre dit que tout est de lui, par lui, et en lui : *Deus ex quo, per quem, et in quo sunt omnia.* Mais l'homme, qui est une créature faite à l'image de Dieu, n'a point en lui-même, dans sa propre essence, le principe, la source de sa vie. Dieu seul est autonome, et l'homme n'a qu'un être d'emprunt, une existence dérivée.

Toutefois, s'il n'a pas l'indépendance, qui est le caractère incommunicable de Dieu, il ressemble à son auteur par le pouvoir, qui fait sa dignité et sa grandeur, sa gloire et sa force comme aussi le péril de son existence, d'être cause, cause efficiente, autrement dit, le pouvoir de la liberté. Voilà pourquoi on dit qu'il y a dans l'homme une souveraineté, et cela est vrai. Ce n'est pas sans doute une souveraineté absolue, une souveraineté indépendante, qui ne peut appartenir qu'à l'être des êtres, à celui qui n'a point de supérieur. Mais enfin, au milieu de ses misères, de ses faiblesses, de sa dépendance et des influences auxquelles il est exposé et qu'il doit subir, il est vrai de dire que l'homme a un pouvoir souverain, celui de décider s'il agira ou s'il n'agira pas, et de produire un acte dont il est essentiellement l'auteur. Quelles que soient les autres forces qui y concourent, il y a dans la production de cet acte quelque chose de propre à l'homme, qui lui appartient spécialement, qui porte son caractère et sa marque.

L'homme est donc réellement souverain, en tant qu'il se décide, et qu'il est maître de faire le choix qui lui plaît, et ces actes de souveraineté, il doit les exercer à toute heure, à tout moment. Car il ne peut rester dans l'indifférence, puisqu'il vit de tout ce qui l'entoure. Au

milieu des existences bonnes ou mauvaises de ce monde, pressé et tiraillé par des influences si diverses, il faut qu'il demande à toutes ces existences ce qui lui est nécessaire pour subsister. A chaque instant il a donc des actes de liberté à poser, des choix à faire, des décisions à prendre; à chaque instant il lui faut admettre en lui ou repousser les forces ou les attraits qui le sollicitent, et ainsi par la nécessité même des choses et de sa position, il est incessamment l'arbitre et le maître de sa destinée. Car ces actes de liberté ou de souveraineté sont décisifs, fertiles en conséquences, il n'y en a pas un qui reste indifférent ou stérile. Ce sont des semences que le vent enlève et qui vont se reproduire ailleurs, sur un mur, sur une ruine, sur un rocher, sur un bon terrain, se perpétuant et se multipliant à l'infini.

Voilà pourquoi le moment de la décision est en général un temps d'inquiétude et de crise. L'être moral a alors le pressentiment de la responsabilité où il va s'engager. On ne sait jamais tout ce qui sortira d'un acte posé; car cet acte s'engrenant aussitôt avec d'autres, avec les actions de tous ceux qui nous entourent, nous entrons par la solidarité dans une espèce de complicité non voulue, qui n'est pas même sue, et alors les conséquences de la part que nous avons prise à ces actions se mêlant aux conséquences de la participation des autres aux nôtres, il en résulte une responsabilité commune, qui peut-être un jour nous accablera.

Cependant il faut agir, puisqu'il faut vivre, et on ne vit point sans l'exercice de l'activité. Mais il faut agir avec prudence, et non à la légère. Ce n'est pas ainsi que pense la jeunesse, ni même la plupart des hommes. La jeunesse est imprudente, et dans le monde on ne

comprend guère tout ce qu'emporte avec soi un acte peu réfléchi. On s'engage de gaieté de cœur dans des voies difficiles, dont on a bien de la peine à se retirer plus tard. Combien ont compromis, gâté leur vie entière par la conduite inconsidérée de leurs jeunes années, et consument souvent en vain la seconde moitié de leur existence à détruire ce qu'ils ont bâti avec ardeur dans la première! Heureux encore quand on s'y prend à temps! Dans quel état se trouve une âme qui sort de ce monde, après y avoir passé toute sa vie à s'envelopper dans un réseau d'événements, d'actes, de conséquences, où elle devra démêler et reprendre tout ce qui est sorti de sa volonté, tout ce qui lui est propre, quand elle paraîtra devant le tribunal suprême! Celui qui sait tout peut seul faire ce triage et rendre à chacun ce qui lui est dû, en raison du bien et du mal accompli. Voilà pourquoi il faut qu'il y ait un jugement dernier, pour que chaque volonté libre retrouve sa part avec ce qu'elle lui aura mérité, et que l'ordre et la justice, troublés ici-bas, soient pleinement rétablis ailleurs.

En résumé, l'idée de la liberté, qui consiste à se déterminer par soi-même, par un mouvement propre, *proprio motu*, est assez bien formulée dans cet adage : *Stat pro ratione voluntas*, car ma volonté est la raison dernière de mon acte. Cette maxime, dont on a fait la devise du despotisme, en l'entendant d'une certaine manière, est cependant philosophiquement, psychologiquement très-vraie. Dans le sanctuaire de la liberté morale, au fond le plus intime de nous-mêmes, dans tous nos actes, quels que soient les mobiles, les motifs, les influences et les circonstances qui y concourent, et malgré la connivence du monde entier qui peut se mêler à notre activité, il y a cependant quelque chose qui nous ap-

partient, qui vient de nous, qui est nous-mêmes. Le ressort de la volonté, ou la puissance de nous déterminer par nous-mêmes, est la dernière raison de nos actes : *stat pro ratione voluntas.*

Ici j'éprouve quelque embarras, parce que je voudrais, pour vérifier mon explication, considérer les diverses sortes de libertés, et je crains de m'aventurer sur ce terrain difficile. Je voudrais descendre de la liberté morale à la liberté civile, à la liberté politique, et montrer en passant que l'idée de la liberté, que nous venons d'exposer, convient parfaitement à l'une et à l'autre. *Incedo per ignes*, mais nous irons vite sur ces charbons pour ne pas nous brûler.

Il ne faut pas confondre la liberté morale, qui est tout intérieure, puisqu'elle est la faculté de vouloir ou de ne pas vouloir, de se déterminer par soi-même ou de ne pas se déterminer, avec la liberté extérieure. Celle-ci est le pouvoir de disposer de sa personne et de ses biens. Qu'on m'impose une violence, qu'on me charge de chaînes, ma liberté extérieure sera violée, mais ma liberté morale reste entière, parce que je pourrai toujours vouloir ou ne pas vouloir dans ce for intérieur inaccessible aux attaques du dehors. Or la liberté civile et politique sont évidemment des libertés externes, car elles se rapportent à l'homme vivant en société et sous un gouvernement quelconque. Qu'est-ce donc que la liberté civile et la liberté politique, qu'il ne faut pas confondre, et comment notre définition leur est-elle applicable?

La liberté civile est tout simplement la puissance de disposer suivant sa volonté de sa personne et de ses biens au milieu de la société à laquelle on appartient. Par la personne j'entends le moi humain avec l'exercice de toutes ses facultés morales, intellectuelles et phy-

ST. ANNE'S COLLEGE

siques; et par les biens j'entends tout ce qui appartient naturellement au moi, tout ce qu'il peut s'approprier selon le droit naturel, et tous les avantages que l'état social où il entre doit procurer ou garantir. Mais de même que la liberté a pour règle dans l'intérieur la loi morale, en sorte qu'elle ne consiste pas à faire toute chose ou à faire le mal, comme nous le verrons tout à l'heure, ainsi dans une société il doit y avoir des lois sociales, des lois civiles qui règlent et gouvernent les activités individuelles : sinon toutes ces volontés s'exerçant sans règle et sans contrôle se heurteraient bientôt et produiraient la guerre au sein de l'association. La liberté civile n'est donc pas autre chose que la puissance de disposer de sa personne et de ses biens conformément aux lois du pays, et ces lois doivent être telles, qu'elles ne gênent point la jouissance volontaire en tout ce qui n'est pas contraire à l'intérêt de tous. Ainsi dans un pays policé et bien gouverné on peut faire tout ce que la loi ne défend pas, et la loi ne doit défendre que ce qui nuirait à l'utilité commune, ou ce qui violerait les droits des autres. En France, par exemple, nous jouissons d'une très-grande liberté civile. Les personnes, les propriétés sont garanties; les lois ont réglé les droits de chacun, et sous ce rapport l'individu reste le maître de disposer dans sa vie privée de sa personne et de ses biens. Il ne craint pas qu'on l'emprisonne sans motif ni garantie, ni qu'on s'empare de ses biens par la confiscation ou autrement. C'est déjà beaucoup. La liberté civile n'est donc qu'une application de l'idée de la liberté en général à l'existence extérieure et sociale.

La liberté politique est plus difficile à expliquer et surtout à diriger, et cependant on peut comprendre en

quoi elle consiste par l'extension de la notion de la liberté que nous avons définie tout à l'heure.

La liberté consiste, avons-nous dit, à se déterminer soi-même, à être la cause de ses actes, par conséquent à se gouverner. Mais n'oublions pas que deux choses sont absolument requises pour que l'acte moral, l'acte libre puisse se former, la volonté et la raison, donc une volonté raisonnable. Ainsi l'enfant qui a déjà beaucoup de volonté, mais qui est encore sans raison, n'est pas libre, il ne répond pas de ses actes; car il est incapable de comprendre la loi et de mettre sciemment son activité en accord ou en désaccord avec elle. De même en ce qui concerne la liberté civile, l'homme qui n'a pas de raison, qui est incapable de gouverner sa personne ou ses biens, est mis en tutelle comme les mineurs, on lui donne un conseil judiciaire ou on l'enferme. Ainsi en va-t-il pour la liberté politique. Cette double condition est également nécessaire à son exercice, d'une part une volonté qui prenne part aux déterminations du gouvernement, et de l'autre une raison, une intelligence capable de juger des objets de ces déterminations, et d'apprécier sainement ce qui doit être décidé. Il est évident que si vous assemblez des enfants qui n'aient pas encore l'usage de la raison, vous ne pourrez jamais avec eux constituer une société libre. Il faudra nécessairement leur imposer une loi et les obliger de l'observer, parce qu'ils ne sont pas capables de la faire eux-mêmes. Ce n'est pas la volonté qui leur manque, ils n'en ont que trop. Mais ils n'ont pas la raison suffisante, ils ne comprennent pas ce qu'il faut faire, et ainsi ils ne peuvent juger ni décider légitimement. Où donc la liberté politique est-elle possible? Là seulement où les membres d'une société, les citoyens, apportent dans les détermi-

nations publiques, soit pour la confection des lois, soit pour la votation et la répartition de l'impôt, soit pour la distribution de la justice, soit en tout ce qui se rapporte à la conservation ou à l'accroissement de l'État, la part de leur volonté et de leur raison ; et alors on peut dire qu'ils se gouvernent par eux-mêmes, *motu proprio*, puisqu'ils n'obéissent qu'aux lois qu'ils ont faites en mettant dans l'administration de la chose publique quelque chose de leur causalité. Mais combien en mettront-ils? En quelle proportion chacun doit-il participer au gouvernement pour être politiquement libre? C'est ce qu'il est difficile de déterminer *in abstracto*, et comme nous faisons ici de la théorie et que nous ne sommes point obligés d'entrer dans la pratique, nous dirons simplement, conformément à la définition de la liberté, que plus chacun mettra du sien dans les décisions gouvernementales, plus il aura de liberté politique, et qu'au contraire, moins chaque citoyen prendra part aux affaires publiques, moins il sera politiquement libre. Il y aura donc comme une échelle de libertés politiques, qui descendra depuis la pleine démocratie où chaque citoyen peut se mêler de tout dans l'État, ce qui rend l'administration bien difficile, jusqu'à la dernière limite du gouvernement constitutionnel où chacun peut apporter quelque chose de sa volonté, assez au moins pour croire ou dire qu'il y prend part, et qu'ainsi il n'obéit qu'à lui-même.

Or l'acte humain, ou l'acte libre produit de la raison et de la volonté, implique nécessairement qu'on est capable de discerner et de juger avec pleine connaissance ce qu'on a à décider. Dans notre conduite privée nous avons la conscience, la religion, la morale publique, pour nous aider à comprendre notre devoir, et appré-

cier si nous faisons bien ou mal. La difficulté est déjà plus grande dans la vie civile; mais enfin on peut reconnaître sans beaucoup d'instruction ce qui convient à sa personne et à ses intérêts, ce que l'équité naturelle permet ou défend, et quand on ne veut pas léser le droit d'autrui, on parvient aussi à faire respecter le sien. Il est encore assez facile dans la vie civile de reconnaître ce qu'elle demande pour s'y conduire raisonnablement; sinon il faudrait mettre en tutelle le plus grand nombre de ceux qui la composent. Mais dans la vie politique, quand il s'agit de gouverner l'État, de faire la paix ou la guerre, de décréter des entreprises qui peuvent ruiner le peuple ou augmenter sa richesse, quand il s'agit de faire des lois qui concernent trente-deux millions d'hommes, et qui, par conséquent, doivent concilier et accommoder les intérêts les plus opposés, vraiment le premier venu en est-il capable? Ne faut-il pas des conditions, des preuves, des garanties de capacité pour être admis à de pareilles délibérations? Ne faut-il pas posséder une raison et une instruction à la hauteur de ces graves intérêts? Parce qu'on aura été désigné par le suffrage universel, est-ce qu'on aura reçu dans l'urne populaire un baptême d'intelligence? Est-ce que, entré au scrutin ignorant et incapable, on en sortira plein de science et de capacité comme une nouvelle créature? Il n'y a que la vertu de Dieu qui fasse de tels miracles, et ce n'est pas dans ce cas qu'elle opère la régénération des âmes.

Il y a donc là un excès, l'excès de la pleine démocratie, où chacun se mêle des affaires de l'État et veut gouverner. D'abord cela n'est pas possible, car si tous les citoyens se mêlent des affaires publiques, ils ne s'occuperont plus de leurs affaires privées, et leur famille

en souffrira ; ou bien il faudra faire comme les anciens, avoir des esclaves pour cultiver la terre et faire le ménage, car on ne vit pas en restant sur la place publique à disputer sur les intérêts de l'État. En outre, les intérêts généraux de la société sont très-difficiles à reconnaître, à discerner et surtout à manier. Quand dans une assemblée d'hommes éclairés on propose une question de ce genre, on trouve autant d'avis que de têtes ; comment veut-on que chacun s'en mêle, si même les plus habiles ont tant de peine à se mettre d'accord ? C'est le grand inconvénient des discussions politiques, que je ne blâme pas, que j'honore même parce qu'elles ont produit parfois de grandes choses, et surtout parce qu'elles ont fait paraître de grands talents. Malheureusement le plus souvent, quand il faudrait agir en des circonstances graves, on se perd en discussions, en oppositions, en contradictions, et l'occasion s'en va. Quand on a résolu quelque chose, il n'est plus temps de l'exécuter. On a commencé par dire : Il y a quelque chose à faire, et puis quand on a longuement cherché ce qu'il y avait à faire, quand on croit l'avoir saisi et qu'on l'a décidé, il se trouve qu'il n'y a plus rien à faire.

Je veux seulement faire remarquer que notre définition de la liberté s'applique parfaitement à la liberté politique, qui est aussi le pouvoir de se déterminer *proprio motu*, ou de se gouverner soi-même dans les affaires publiques. C'est ce qu'on appelle en Angleterre et en Amérique le *self-government*. Le gouvernement par soi-même n'est pas très-rassurant, d'abord parce que soi-même on ne sait jamais très-bien si on est capable ou si on ne l'est pas, et ensuite parce qu'on a lieu de douter de beaucoup d'autres encore plus que de soi. Si cependant il faut que nous prenions tous part au gouver-

nement pour être politiquement libres, comme tous assurément n'ont ni l'instruction ni l'intelligence nécessaires à cette fin, il suit qu'on met toutes les opinions aux prises, même les plus aveugles, les plus passionnées, et comme chacune a son droit d'être entendue et comptée pour quelque chose, il en résulte un pêle-mêle général, une sorte de mêlée corps à corps dont on ne peut sortir que par une espèce de compensation ou de composition, ou, si l'on veut, de macédoine qui amalgame tous les contraires dans un extrait sans saveur et sans vertu.

Il nous reste à signaler une erreur grave sur la liberté et qui est très-répandue, à savoir que la liberté étant la faculté de choisir entre le bien et le mal, le pouvoir de pécher ou de faire le mal est de son essence; d'où il suit qu'en péchant nous ne faisons qu'exercer une puissance que Dieu nous a donnée. C'est une espèce de justification ou d'excuse que beaucoup mettent en avant dans l'entraînement des passions, ou quand ils veulent se satisfaire contre la loi et en dépit de leur conscience. Si le choix entre le bien et le mal est essentiel à ma liberté, disent-ils, il suit qu'elle n'existe qu'à la condition qu'il y ait du mal et que je puisse le choisir. Donc en le préférant au bien, j'use de mon droit, et en outre je manifeste et confirme ma liberté, qui n'aurait plus de raison d'être, s'il n'y avait point de mal. Dieu, qui m'a fait ainsi, peut-il donc me punir d'exercer une puissance qu'il m'a conférée?

La conséquence est rigoureuse, mais le principe est faux et ce raisonnement commode pèche par sa base. Oui, Dieu vous a fait libre et il a remis à votre propre arbitre le choix entre le bien et le mal, quand vous êtes placé entre ces deux contraires. Mais il est faux que la

liberté consiste dans cette alternative, elle ne s'y trouve que par accident, et quand même le mal n'existerait pas, elle pourrait encore choisir entre des biens différents ou entre les divers moyens d'obtenir un même bien. Elle n'est pas même dans son essence la faculté de choisir, mais le pouvoir de se déterminer par soi-même, *proprio motu*, entre des biens divers, ou, s'il y a lieu, entre le bien et le mal. Si donc vous vous déterminez pour le mal, c'est un malheur pour vous, vous en porterez les conséquences. Mais en choisissant le mal vous n'exercez nullement un droit de votre nature. Ce qui est vrai, c'est que le pouvoir de faire le mal est une suite funeste, une défectuosité de la liberté et non son essence. Dieu ne peut faire le mal, et cependant il est souverainement libre! En quoi donc consiste sa liberté? Elle consiste, comme la nôtre, dans le pouvoir de se déterminer par lui-même. Ce pouvoir est infini en Dieu, puisqu'il a la toute-puissance et qu'il est souverainement indépendant. Non-seulement il peut se déterminer par lui-même, mais encore de lui-même, sans que sa détermination soit excitée, provoquée par autre chose que sa propre sagesse. Dieu peut faire une chose ou une autre, et tout ce qu'il fait est bien fait. Il a créé le monde, il pouvait ne pas le créer. Il l'a créé tel, il aurait pu le faire autrement ; il n'y a pas d'optimisme qui l'obligeât à un type nécessaire. S'il n'a pas fait le monde le plus parfait, c'est qu'il ne l'a point voulu. Il a exercé comme il lui a plu sa liberté souveraine, *stat pro ratione voluntas*. Il est libre et il ne peut faire le mal, par la raison très-simple que l'idée du mal et l'idée de Dieu s'excluent, et qu'il est impossible de concevoir ni l'intention ni le pouvoir du mal dans l'être infiniment parfait et tout-puissant. Autrement Dieu ne serait plus Dieu.

Au-dessus de nous il existe de purs esprits, plus parfaits que l'homme, mais qui lui ressemblent par l'intelligence et la volonté. Ces esprits, étant créés, donc bornés, ont eu aussi la puissance de faire le mal dans l'origine, puisque leur limitation même implique cette possibilité. Mais cela ne veut pas dire qu'ils fussent obligés de le faire, et que pour exercer leur liberté ils dussent le vouloir et l'accomplir. Ceux d'entre eux qui l'ont choisi en déterminant leur liberté de ce côté se sont perdus en se préférant à Dieu, en mettant leur volonté à la place de sa loi ; ils ont inventé le mal, et ce sont les mauvais anges. Ceux au contraire qui dans l'épreuve imposée à leur liberté ont aimé Dieu plus qu'eux-mêmes, et sont restés fidèles à sa parole, ceux-là se sont donnés à Dieu librement, et Dieu qui les a remplis de sa grâce en les faisant participer à sa lumière et à sa vie les a mis, comme lui-même, dans l'heureuse impossibilité de faire le mal, bien qu'ils restent libres dans le choix et dans les moyens du bien.

L'opinion que nous réfutons est donc une erreur, et une erreur grave par ses conséquences. Le pouvoir de pécher n'est pas de l'essence de la liberté, il en est seulement une conséquence. En ce monde nous sommes placés entre le bien et le mal, et nous avons le choix entre ces deux extrêmes, comme les esprits célestes à l'origine et au moment de leur épreuve. Les uns ont triomphé de l'épreuve, les autres ont succombé. La même chose est arrivée à l'homme au commencement, elle lui arrive encore tous les jours et il en sera ainsi jusqu'à la fin du monde, tant qu'il aura devant lui le bien et le mal. Mais sa liberté ne consiste pas dans le pouvoir de faire le mal. Il peut très-bien s'en abstenir et il n'en sera que plus libre.

Du reste, pour nous édifier sur ce sujet et confirmer par l'autorité ce que nous venons d'établir par le raisonnement, voici quelques passages de plusieurs Pères de l'Église, qui sont aussi de profonds philosophes.

« Deus liber qui malum velle non potest, » dit saint Augustin, et plus loin : « an ideo in illo non libera vo-« luntas erat, ac non magis tanta erat, quia magis pec-« cato servire non poterat ? » (S. Aug., de præd. sanct. c. XV.)

« Ad rationem liberi arbitrii non pertinet ut inde-« terminate se habeat ad bonum vel malum, et ideo ubi « perfectissimum est liberum arbitrium, ibi in malum « tendere non potest, quia imperfectum esse non potest. » (S. Thom. II, dist. XXV, quæst. I, art. 1.)

« Major libertas arbitrii in angelis qui peccare non « possunt, quam in nobis qui peccare possumus. » (Id., q. 72. a. 8.)

« Posse peccare non est de natura liberi arbitrii sed « consequitur liberum arbitrium, secundum quod est in « natura creata. » (Id., de verit. q. XXII, art. 3.)

« Quod liberum arbitrium diversa eligere possit, ser-« vato ordine finis, hæc pertinet ad perfectionem liber-« tatis ejus ; sed quod eligat peccare, hæc pertinet ad « defectum libertatis ejus. » (Id. V, q. II.)

« Non pertinet ad definitionem liberi arbitrii posse « peccare ; nec libertas, nec pars libertatis est potentia « peccandi. » (S. Anselm., de lib. arb. c. 1.)

Ces passages sont clairs et décisifs. Je tenais à signaler cette erreur, parce qu'elle est très-commune, et qu'on l'emploie souvent comme excuse. Rappelons-nous donc que la liberté ne consiste point à faire le mal, et que le pouvoir de pécher, conséquence du libre arbitre, n'est ni l'essence, ni le caractère, ni une

partie de notre liberté. Au contraire, plus nous nous élèverons au-dessus du mal, plus notre volonté luttera avec lui et le surmontera, plus aussi nous deviendrons libres de la véritable liberté, de celle qui ressemble à la liberté même de Dieu, qui ne peut faire le mal.

CHAPITRE IX

OBJECTIONS CONTRE LA LIBERTÉ

Analyse de l'acte libre. — Objections contre la liberté et réponses. — Système janséniste. — Théories de la science moyenne et conditionnée. — De la contempération. — De la prémotion ou prédétermination physique.

Avant de passer aux objections contre la liberté, pour mettre le lecteur plus en mesure de les apprécier, il nous semble à propos de résumer ce que nous en avons dit dans les deux derniers chapitres par une analyse succincte de l'acte libre dans sa plénitude. Car bien qu'il y ait déjà exercice de la liberté dans le vouloir intérieur, dans une résolution prise au dedans, l'acte cependant n'est complet et n'a toute sa portée que si l'exécution s'y joint.

Dans tout acte volontaire il y a le sujet qui veut, et l'objet ou la chose voulue. Nous ne voulons jamais sans motifs, puisque nous sommes des êtres raisonnables; l'acte de liberté supposant la raison, il faut qu'à tous nos actes libres il y ait des raisons ou des motifs. Mais nous ne sommes pas seulement des êtres raisonnables, nous sommes aussi des êtres sensibles; en vertu de notre sensibilité nous pouvons être poussés à agir d'une certaine manière, et notre volonté peut adhérer à cette impulsion ou s'y refuser. De là la distinction de ce qu'on appelle les mobiles et les motifs, deux choses qu'il ne

faut pas confondre. Le mobile est, comme son nom l'indique, une force d'impulsion. Ainsi dans l'ordre physique, une boule qui pousse une autre boule et lui communique son mouvement est un mobile. Il est vrai que dans l'ordre moral ce sont des forces spirituelles qui agissent; mais celles-ci ont aussi leur mode d'impulsion. Étant donné un être doué de sensibilité, si on lui fait éprouver du plaisir ou de la douleur, on amènera infailliblement par cette impression une réaction sympathique ou antipathique, un désir ou une aversion. Or, nous agissons le plus souvent en raison des impressions agréables ou désagréables, des désirs ou des répugnances, soit que la force de ces mobiles soit telle qu'elle nous entraîne à l'improviste, avant toute réflexion, et dans ce cas il n'y a pas de liberté; soit que nous les pesions et les examinions dans notre esprit; et alors ils cessent d'être des mobiles, ils deviennent des raisons d'agir ou de ne pas agir, c'est-à-dire des motifs.

La liberté ne pouvant agir sans un mobile ou sans un motif, le premier élément de l'acte libre est l'action du mobile ou du motif. Car nous n'avons jamais l'initiative de nos actes à proprement parler. Nous réagissons à mesure que nous sommes impressionnés, et c'est pourquoi il faut choisir avec discernement les milieux où l'on se place pour n'en recevoir que de bonnes impressions. Si nous n'en recevions aucune, nous n'agirions pas, comme si les sens étaient occlus, la vue et l'ouïe surtout, parce que l'esprit fermé à l'influence des choses extérieures, et ne recevant point d'impressions, ne serait plus excité à l'action, au développement, et resterait inerte.

En second lieu, quand la volonté est placée entre des mobiles contraires ou des motifs opposés, la raison

entre en exercice afin d'estimer la force des mobiles ou de peser la valeur des motifs. Alors a lieu ce qu'on appelle la *délibération*, c'est-à-dire cet acte de l'esprit qui considère les motifs, les met en face les uns des autres, les compare, et enfin se détermine en faveur de l'un ou de l'autre. Le second élément de l'acte libre se trouve donc dans cette réaction de l'esprit qui pèse les contraires dans la délibération.

Mais la délibération doit produire une décision, et la décision n'appartient plus à la raison. La raison en elle-même est toute spéculative, elle examine les motifs, les compare et les juge, voilà toute sa fonction. Quand elle a dit : ce parti est préférable à l'autre, il faut le prendre, elle s'arrête, son rôle est fini. Alors la volonté entre en jeu, et par un acte souverain se détermine pour ou contre le jugement de la raison, elle dit oui ou non, je ferai cela ou je ne le ferai pas. C'est le troisième élément de l'acte libre. Cet acte est souverain, non d'une souveraineté absolue qui n'appartient qu'à Dieu, mais d'une souveraineté relative, comme toutes les souverainetés de ce monde; car l'âme humaine porte en elle un caractère ineffaçable par quoi elle est surtout la ressemblance de Dieu, c'est de pouvoir être par sa propre énergie un principe de mouvement et d'action. L'homme est par là une force *sui generis*, qui n'a pas son égale dans ce monde. Les purs esprits participent seuls à ce privilége qui rapproche le plus les créatures de Celui qui les a faites. Mais ce pouvoir de dire *oui* ou *non*, de faire ou de ne pas faire, et surtout de se déterminer par soi-même, *proprio motu*, n'infirme pas la valeur des motifs, Les motifs agissent, se combattent, se balancent, et inclinent plus ou moins la volonté. Seulement celle-ci, par une force qui lui est propre et qui

constitue son essence, peut se déterminer contre les motifs les plus forts, et même contre tout motif raisonnable, car elle est souveraine ; et c'est pourquoi l'homme est appelé une cause seconde, c'est-à-dire une cause qui agit *per se*, mais non *ex se*. Dieu seul agit ainsi, parce qu'il est la cause première.

Mais nous n'avons pas encore épuisé l'acte libre, et mis au jour tout ce qu'il renferme. Pour qu'il soit plein, complet, il faut qu'il se réalise ; car ce n'est pas assez que la volonté se décide et prenne une résolution. C'est beaucoup déjà, sans doute, car il n'y a rien d'inquiétant, de torturant comme de ne savoir à quoi se résoudre, et quand enfin on a pris une résolution, fût-elle mauvaise, on est déjà plus à l'aise. Mais cette résolution, il faut l'accomplir. Alors se fait un nouveau travail de l'esprit, qui, considérant le but à atteindre, recherche et combine les divers moyens qui y conduiront le plus sûrement. Cette coordination méditée des moyens à la fin est encore un acte interne spéculatif qui échappe à la justice humaine, et que celle de Dieu peut seule saisir, parce que Dieu voit le fond du cœur, jusqu'à cette dernière racine où germent le bien et le mal, jusqu'au ressort profond de sa propre énergie, qui le rend responsable de tout ce qu'il pose, parce qu'il en est la cause. Il faut donc que la volonté, suffisamment édifiée sur le choix des moyens, réalise enfin l'acte, le fasse passer dans le monde extérieur par le moyen de la force nerveuse et musculaire qui met le corps en activité, et c'est le quatrième élément et l'achèvement de l'acte libre. Ainsi d'abord l'action de l'objet ou les impressions par lesquelles s'opère l'impulsion des mobiles ou des motifs, puis la réaction de l'âme par le *nisus mentis*, par le *nisus voluntatis* et enfin par le *nisus corporis*, tels

sont les éléments objectifs et subjectifs de l'acte complet de la liberté.

Ceci posé, passons aux objections contre la liberté. C'est une matière sur laquelle on a beaucoup écrit, beaucoup parlé. Les objections ont été entassées les unes sur les autres, et les réponses se sont accumulées comme les objections. Il n'y a peut-être pas de sujet en philosophie et en théologie sur lequel on ait plus disserté, discuté. Nous n'avons aucune envie de remuer cette masse d'arguments, d'autant que nous n'en tirerions pas grand profit. Nous déblayerons le terrain en résumant ces objections en quelques chefs, où en effet elles viennent toutes se ranger. Nous les réduirons donc à trois, tirées des trois ordres de choses avec lesquelles nous sommes en rapport : d'abord l'objection tirée de l'ordre du monde où nous vivons; en second lieu, celle tirée du monde subjectif ou de nous-même, c'est-à-dire de l'acte même de la délibération et de ses motifs, c'est une des plus subtiles, et enfin celle qui sort de la prescience divine et de l'impossibilité apparente de la concilier avec le libre arbitre. C'est la grande objection, et à vrai dire la seule qui soit réellement embarrassante. Les autres se résolvent facilement; mais celle-ci est beaucoup plus grave parce qu'il y a en elle un terme qui dépasse la portée de la raison et de la science humaine, à savoir l'infini. Le rapport du fini à l'infini ne peut être perçu au fond et déterminé que par l'intelligence infinie.

Après avoir ramené les objections contre la liberté à trois séries principales, nous réduirons encore chacune d'elles à sa plus simple expression, en écartant les subtilités, autant que possible, pour donner la substance de chaque argument.

La première objection tirée de l'ordre du monde se

formule à peu près en ces termes : « Le monde tel qu'il nous apparaît marche ou par la fatalité ou au hasard. Dans l'un et l'autre cas il n'y a pas lieu à liberté, car si le hasard gouverne le monde, tous les événements sont fortuits, les actions de l'homme comme les mouvements des autres existences.

Ou bien c'est le contraire. S'il n'y a point de hasard, rien n'est fortuit en ce monde. Tout est nécessaire; le monde est le développement d'une causalité rigoureuse. Un principe étant posé, les conséquences s'ensuivent d'une manière inexorable; une cause étant donnée, il faut que tous les effets qui sont en elle à l'état de virtualité s'en dégagent les uns après les autres dans un ordre inévitable. Le monde va comme une horloge bien montée, comme une machine en mouvement, hors de nous comme en nous. Car puisque rien ne se fait qu'en vertu de la causalité, toutes les actions appelées nôtres et que nous nous approprions ne sont que des effets des causes extérieures qui agissent sur nous.

Répondons d'abord au hasard. Je commence par demander ce que c'est que le hasard. J'avoue que pour ma part je n'en sais rien. Je ne l'ai jamais vu ni rencontré, et quand je réfléchis sur ce mot, ce qui m'arrive souvent, je n'y puis trouver qu'une signification, à savoir notre ignorance des causes. Il n'y a pas d'effet sans cause, c'est une loi nécessaire de la raison humaine et des existences. Donc il n'y a pas un fait, si fortuit qu'il semble, qui n'ait sa cause; seulement cette cause nous échappe souvent, et alors nous disons que l'événement est fortuit, qu'il arrive par hasard, non point certes qu'il soit arrivé sans l'efficience d'une cause, mais nous voulons uniquement dire par là que cette cause nous est inconnue. Voilà le sens raisonnable du

mot hasard. Il n'exprime qu'une chose : notre ignorance des causes. Donc dire que le monde est l'effet du hasard, et qu'il va au hasard, c'est dire qu'il y a des effets sans cause, et que le plus grand de tous les effets, l'univers, a été produit et est conservé sans cause, c'est dire une absurdité. La réponse est simple, puisqu'elle réduit l'objection à l'absurde. La raison en effet affirmant en vertu d'une loi nécessaire que tout effet a sa cause, il suit que celle qui admettrait le hasard comme producteur et directeur des choses et du monde se mettrait en contradiction avec elle-même, déclarant d'une part qu'il n'y a pas d'effet sans cause, et d'autre part que le monde n'a pas de cause. Nous écartons donc le hasard, en tant que ce mot exprime l'absence de causes; car en tant qu'il signifie notre ignorance des causes, l'objection qui en est tirée retombe dans celle de la fatalité.

D'après ce système tout ce qui arrive dans le monde se fait en raison de causes nécessaires, qui une fois mises en activité produisent inévitablement leurs effets. Nous convenons qu'il n'y a pas d'effet sans cause, que tous les accidents du monde sont produits par des causes. Mais que suit-il de là? une seule chose, qu'à chaque fait on doit chercher et attribuer une cause. Mais s'ensuit-il que tous ces faits soient produits nécessairement, fatalement? Suit-il que tous les actes que nous produisons, par exemple, soient nécessités, et que pour être régis par une loi il n'en existe pas en nous qui soient volontaires et libres? Qu'entend-on en disant qu'à tous les effets il y a des causes? Sans doute que ces faits sont le produit de principes capables de les effectuer, de les soutenir, de les développer. Mais cela implique-t-il qu'il n'y ait que des causes matérielles, des causes physiques,

et qu'il n'y ait point de causes morales, de causes métaphysiques, de causes spirituelles? Pas le moins du monde. Ainsi cette fatalité, qu'on prétend dériver de la causalité, n'est nullement enfantée par elle. La causalité n'a pas besoin d'abjurer sa vertu pour sauver la liberté. Oui, sans doute, il n'y a pas d'effet sans cause; mais nous distinguons deux espèces de causes, les unes spirituelles, morales, intelligentes, et par conséquent volontaires et libres; les autres physiques, sensibles et aveugles. Pourquoi les unes prévaudraient-elles contre les autres? et parce qu'il y a des causes physiques, pourquoi n'y aurait-il pas des causes morales? Il faudrait donc soutenir qu'il n'y a pas de causes morales. Ce serait une autre question. Mais alors sur quoi se fonderait-on pour nier l'existence des causes morales? Sur l'expérience? Mais elle vous dément; car l'expérience interne, qui est la plus immédiate et la plus sûre de toutes les expériences, vous révèle une causalité perpétuellement agissante en vous-même, une causalité qui opère non point par des organes et des moyens matériels, mais dans le plus intime du for intérieur, spirituellement, métaphysiquement, dans votre entendement par la pensée, dans votre volonté par l'acte libre. Pourquoi nier ce que la conscience constate si clairement?

On pourrait même rétorquer l'argument contre les fatalistes, et leur dire avec les sceptiques : Vous prétendez qu'il n'y a que des causes physiques; mais, au contraire, il n'y a que des causes morales et spirituelles. Car avez-vous jamais vu une cause physique? qu'apercevez-vous quand un événement se produit, quand un phénomène a lieu? Vous voyez deux faits qui se succèdent; mais y a-t-il entre eux un rapport d'efficience, un lien de causalité? Oui, direz-vous, car je les vois toujours se

succéder d'une manière uniforme. — Ce n'est là qu'une présomption, vous répondrai-je, une pure induction, et pour affirmer qu'il y a plus qu'un simple rapport de juxtaposition, il faudrait saisir le lien qui les unit, il faudrait voir comment ils s'enchaînent et se pénètrent par une vertu de génération, de prolation ou de production. Or, qui que vous soyez, physiciens, naturalistes, physiologistes, qui étudiez les faits de la nature, vous n'y voyez pas autre chose qu'une succession, et une succession plus ou moins constante, de laquelle vous induisez l'efficience d'un fait sur l'autre. Je ne prétends point que votre induction ne soit pas fondée, je la regarde comme très-légitime; mais seulement je trouve singulier que quand, pour affirmer les causes physiques, on n'a que des données si superficielles et des explications si légères, on prétende nier les causes morales, bien mieux connues que les causes physiques, puisque nous pouvons les saisir en nous-mêmes, les pénétrer dans leur énergie, et suivre dans leur exercice cette filiation entre la cause et l'effet, qui nous échappe dans la nature.

A parler rigoureusement, les causes morales sont les seules que nous connaissions. Où donc avons-nous la conscience d'une cause, d'une production quelconque? Mais c'est en nous, et uniquement en nous. Quand je veux mouvoir mon corps et qu'il se meut, il y a nécessairement deux phénomènes qui se suivent, un acte intérieur, composé de raison et de volonté, et un phénomène extérieur, le mouvement de mes membres. Or, n'atteignons-nous pas par la conscience le lien effectif, le trait d'union qui enchaîne l'un à l'autre ces deux faits, c'est-à-dire le nisus, l'effort qui part de la volonté et détermine le mouvement par une tension nerveuse et mus-

culaire? Cette force motrice et efficiente de notre causalité, ne la sentons-nous point passer de notre esprit dans nos membres, de notre intérieur dans la partie de notre corps que nous voulons remuer? Or, en fait de causalité, voilà tout ce que nous savons, nous ne saisissons pas autre chose. Allez donc vous mettre dans une batterie électrique pour observer comment le fluide se forme et se transmet, dans un animal pour comprendre comment il agit! Encore pour l'animal, nous pouvons le savoir à peu près, par comparaison, par induction, puisque nous avons aussi une organisation animale. Mais dans la production d'un fait physique nous ne voyons rien que par le dehors, nous ne saisissons que des phénomènes et des apparences.

Qu'on ne vienne donc pas nous dire que les sciences physiques ont un grand avantage sur les sciences morales, parce qu'elles ont plus de moyens de saisir leur objet. C'est le contraire, elles sont sous ce rapport dans une position plus défavorable ou inférieure, car pour atteindre les principes et arriver au fond des faits les psychologues ont quelque chose que le physicien n'a pas et ne peut avoir : la vue de l'esprit sur lui-même, ou la conscience. Par l'observation intérieure, par le sentiment intime, nous pouvons plonger au fond de la réalité qui est en nous, qui est nous-mêmes, et on ne le peut jamais au dehors.

De plus, si nous n'avions pas cette conscience de la causalité en nous, qui est l'idée même de notre liberté, nous ne comprendrions pas du tout la causalité au dehors, nous n'en aurions même pas la notion, et ainsi nous ne pourrions l'appliquer aux autres êtres. Nous faisons ici très-légitimement ce que faisaient indûment les païens ou les polythéistes. L'idée qu'ils avaient de

Dieu, ils la transportaient au dehors, et l'incarnaient, pour ainsi dire, dans les autres êtres où ils sentaient une force surhumaine, et ils en faisaient des dieux. Nous en faisons autant de la causalité et avec plus de droit, pour expliquer les phénomènes qui nous entourent. Comme nous ne comprenons clairement qu'une seule causalité, une seule efficience, une seule énergie productrice, la nôtre, nous la transportons sans cesse hors de nous, nous la déposons dans tous les faits de ce monde, et de là vient qu'il faut tant d'efforts de réflexion pour nous défendre d'un anthropomorphisme universel, portés que nous sommes à ne voir partout autour de nous que l'image de notre propre causalité, à nous représenter Dieu lui-même et les êtres purement physiques à notre image et ressemblance, en un mot à faire de notre efficience le type unique et la mesure de toutes les efficiences.

C'est pourquoi nous appelons causes toutes sortes de choses qui en réalité ne le sont pas, ou ne sont que des intermédiaires par où la force et le mouvement se propagent. Car dans l'ordre physique il n'y a pas de *motus proprius*. C'est un engrenage; le mouvement, une fois donné par une impulsion première va de sphère en sphère, d'existence en existence, jusqu'au dernier anneau de la chaîne. Les êtres qui le reçoivent et le transmettent n'y ajoutent rien, au contraire ils l'absorbent peu à peu, et finissent par l'épuiser. Mais dans l'ordre moral les êtres qui forment la chaîne, la série des intermédiaires, ne se bornent pas à recevoir le mouvement primitif. A chaque degré ils y ajoutent leur part d'impulsion, une quantité nouvelle de force qu'ils tirent de leur propre fond, du foyer de leur liberté, la force du *motus proprii*, et ainsi le mouvement transmis, loin

de s'affaiblir, s'augmente, parce qu'il y a là une série d'actes libres, une chaîne de causes intelligentes qui le renouvellent sans cesse, ce qui n'a pas lieu dans le monde matériel.

Donc, il faut prouver qu'il n'existe que des causes physiques, sinon l'objection tombe d'elle-même. Car dès qu'il est constaté qu'il y en a de spirituelles, lesquelles sont capables d'agir ou de ne pas agir, en un mot de se déterminer par elles-mêmes, *motu proprio*, il reste évident qu'il n'y a pas de fatalité dans l'ordre du monde, ou plutôt que la fatalité ou la nécessité ne règnent que dans les existences dépourvues d'intelligence et de volonté. Mais là où s'exerce l'intelligence, la fatalité s'arrête, et un nouvel ordre de choses commence où la liberté se trouve en face de la fatalité et aux prises avec elle. De là ce grand combat qui fait le sujet de la poésie antique, et qui lui donne un caractère si dramatique et quelquefois si sombre, à savoir, le spectacle de la liberté humaine enfermée dans le cercle de la fatalité du monde, assaillie, opprimée de toutes parts par des lois inexorables, par la causalité inflexible des éléments et des événements, où elle se débat sans pouvoir s'en dégager, parce que ce monde l'étreint et l'accable de tous les côtés au moyen du corps, par les sensations, les instincts, les désirs, les passions qu'il excite en elle, et dont il la garrotte sans cesse. Alors la volonté humaine, qui a l'intelligence, la connaissance de la loi morale, l'idée du devoir, doit se défendre contre toutes ces influences, lutter contre tous ces obstacles, repousser tous ces assauts, en triompher si elle le peut, à tout le moins rester maîtresse de soi, même au milieu des ruines du monde qui l'accableraient, *si corruerit orbis, impavidum ferient ruinæ*. Il est vrai que les anciens

représentaient toujours la liberté vaincue par le destin; mais ils avaient le pressentiment de sa victoire définitive, puisqu'ils aimaient à la montrer combattant avec énergie, luttant avec héroïsme jusque sous les ruines de l'univers, plus grande encore par son courage que la force aveugle qui l'écrase. Ainsi au milieu des ténèbres de l'erreur brillent toujours quelques rayons de la vérité :

Victrix causa Diis placuit, sed victa Catoni.

Pourquoi? c'est qu'à défaut d'une vue claire, et elle ne pouvait l'avoir avant le christianisme, l'antiquité païenne sentait que la liberté est supérieure à toutes les forces du monde, et qu'elle devait un jour prévaloir. Aussi, au milieu de ses défaites répétées, elle lui décernait par anticipation une sorte d'ovation et de triomphe.

A cette objection s'en rattache une autre tirée de l'organisation physique de l'homme. Ici nous avons affaire aux naturalistes, anatomistes, physiologistes, médecins, chirurgiens, etc. A force de considérer exclusivement la partie matérielle de l'humanité, quelquefois on ne voit plus que le corps, et alors on prétend expliquer l'homme tout entier par l'organisme. Il n'est pas rare de rencontrer des hommes instruits, ayant de la moralité, de l'intelligence et du cœur, dans la pratique de la vie honorables citoyens et bons pères de famille, et professant dans leurs idées, ou ce qu'ils appellent leurs idées, un matérialisme brutal. Ils sont matérialistes en théorie, ou du moins ils croient l'être par l'habitude de n'admettre que ce qu'ils peuvent voir et palper, par une tradition ou une routine d'école. C'est aussi une

petite faiblesse humaine qui aime à se poser en esprit fort, à se mettre en opposition avec les grandes doctrines morales, avec les idées religieuses surtout. On croit se grandir en contestant avec Dieu, et l'on se fait plus mauvais qu'on n'est. Cela arrive surtout dans la jeunesse.

On dit donc : expliquer l'homme n'est pas chose si difficile ; il ne s'agit que de le disséquer, et alors on trouve dans l'économie animale à peu près — l'à peu près est large et commode — tout ce qu'il faut pour rendre raison de sa partie intellectuelle et morale. Il est évident que l'homme ne peut rien faire sans le corps. Il ne peut penser sans lui, vouloir sans lui, du moins sans qu'il soit vivant ; donc toute la vie humaine avec ses modes divers vient du corps. Seulement nous distinguerons ces modes par leurs caractères. Ainsi, dans la multiplicité des faits humains nous admettons un genre particulier que nous appellerons l'ordre moral, et nous lui donnerons ce nom uniquement pour le séparer des autres faits, dont il diffère par la forme, mais sans admettre un principe différent pour l'expliquer. Nous n'en avons pas besoin. Archimède demandait un point d'appui pour soulever le monde. Nous, nous demandons l'encéphale pour expliquer toute la partie intellectuelle et morale de l'homme. Seulement nous attribuons au cerveau deux sortes de fonctions : des fonctions purement physiologiques qui animent tout l'organisme, et avec la réaction de ses autres systèmes constituent la vie physique ; puis des fonctions idéologiques, psychologiques, si l'on veut, comme la pensée et la volonté, qui ne sont au fond qu'une sécrétion plus subtile du cerveau. Comme il sécrète du fluide nerveux, ou quelque autre chose,

qui va stimuler les organes, de même il sécrète des sensations, des images et par conséquent des pensées. Le foie sécrète la bile, les reins l'urine, le cerveau la pensée. Il y a quelque différence dans les produits, mais le principe est le même, la fonction seule et les résultats diffèrent. Il en est ainsi de la volonté et de la liberté. D'abord, il n'y a pas de liberté. Tout acte est nécessaire, car il est le résultat d'un mobile ou d'un motif, et les mobiles et les motifs sont de pures sensations, comme l'a démontré Condillac. Donc, quand je veux quelque chose, c'est que j'ai reçu une sensation. Cette sensation est agréable ou désagréable. Dans le premier cas, elle me pousse nécessairement vers l'objet qui me la procure; dans le cas contraire, elle me fait repousser l'objet, et conséquemment toutes mes actions pour ou contre sont des effets du système sensible, ou des impulsions de l'organisme. On peut donc expliquer l'homme tout entier, avec l'exercice de sa pensée et de sa volonté, par des phénomènes purement physiologiques.

A tout cela il n'y a qu'une chose à répondre, c'est que ces assertions sont de pures hypothèses, et qu'il n'y a point lieu de les réfuter, jusqu'à ce qu'on en prouve la réalité. Qu'est-ce qui vous a dit que la pensée est une sécrétion du cerveau? Comment le savez-vous, l'avez-vous vu? Vous avez disséqué des cerveaux, et moi aussi. Eh bien! qu'y avez-vous rencontré? Je déclare, pour ma part, que je n'y ai rien aperçu en ce qui concerne la pensée et la volonté. J'y ai vu de la substance blanche, de la substance grise. J'y ai vu des circonvolutions nombreuses et une conformation admirable; j'y ai trouvé quelquefois des injections sanguines, des taches rouges, encore étaient-elles peu marquées,

même dans les cas de mort apoplectique. Je l'affirme parce que j'y ai regardé soigneusement, on ne voit dans le cerveau aucune trace de pensée, aucun vestige d'intelligence, et le cerveau d'un idiot ressemble parfaitement à celui d'un homme de génie. Quelles que soient les maladies mentales, sauf certaines inflammations des enveloppes du cerveau, dans l'encéphale d'un homme en démence, passagère ou constante, on ne trouve rien de caractéristique. La sécrétion de la pensée par le cerveau est donc une pure hypothèse, une imagination de certains physiologistes, qui veulent à toute force se passer de l'âme et de tout ce qui s'ensuit.

Il y a cependant quelque chose de vrai dans ce système, car l'erreur est toujours basée sur une vérité qu'elle défigure. Le vrai, c'est que l'esprit dépend du corps dans une certaine mesure pour le développement et l'exercice de ses facultés. Le cerveau est l'organe spécial de la pensée, et par conséquent son état influe singulièrement sur les opérations intellectuelles. Le vrai, c'est que s'il y a transport au cerveau par un afflux de sang considérable, l'exercice de la pensée devient impossible. Mais qu'est-ce que cela prouve? Que l'esprit a besoin de cet instrument, et pas autre chose. S'ensuit-il que ce soit l'instrument qui pense? s'ensuit-il que l'intelligence, le génie, la volonté, la liberté soient dans la substance grise ou blanche de l'encéphale, ou dans l'une de ses circonvolutions! Que dirions-nous, si voulant entendre un grand artiste, Paganini par exemple, au moment du concert, au lieu de la personne de l'artiste, on nous présentait son violon? Sans doute, Paganini ne pouvait rien sans son violon, mais qu'est-ce que le violon sans Paganini? Ainsi du cerveau et de l'âme humaine; le cerveau est le violon. Il y en a de

bons, il y en a de mauvais, il y a des amadius, des stradivarius, il y a aussi des sabots. Mais que fera tout seul le plus excellent? Encore faut-il que quelqu'un mette les cordes d'accord, et qu'une main habile les fasse vibrer. Qui fait cela? l'artiste. Ainsi de l'âme, elle est l'artiste du cerveau, c'est elle qui le monte, qui le dispose, qui l'ébranle quand elle veut produire et manifester ses pensées ou ses volontés. C'est donc le sophisme : *post hoc, ergo propter hoc;* l'âme a besoin du cerveau, donc c'est lui qui fait tout. A ce compte, en toutes choses les instruments feraient tout, car les supérieurs en ont toujours besoin. L'architecte qui emploie des ouvriers pour exécuter ses plans ne serait plus l'auteur de ses œuvres, ce seraient les maçons, que dis-je? les outils, ou même les pierres dont ils se servent. Tout cela n'est pas sérieux. Passons à la seconde objection.

Elle est plus subtile. On dit: la volonté est raisonnable, par conséquent elle ne peut agir sans motifs. Car c'est le propre d'un être doué de raison de n'agir que par des motifs qui le décident, ou par un mobile qui le pousse. Or, si la volonté agit raisonnablement, elle doit toujours choisir le meilleur motif, et le meilleur c'est le plus fort, celui qui a le plus d'influence sur elle et la détermine. Donc, dans tous les cas la volonté, qui délibère entre des motifs divers, doit être entraînée par les motifs les plus forts, et c'est toujours le motif prépondérant qui l'emporte. Donc elle n'est pas libre.

Pour donner à cette objection plus de relief et la faire mieux saisir, on prend ordinairement l'exemple d'une balance. La liberté, dit-on, est comme une balance avec ses deux bassins. Au repos ils sont parfaitement en équilibre. Si vous mettez des poids d'un côté et de

l'autre, si vous chargez les deux bassins, ou les poids se neutraliseront, et alors il n'y aura pas de décision, ou l'un des poids en surcharge entraînera un plateau, le fera chavirer, et l'affaire est faite, c'est le plus pesant qui l'emporte. Ainsi va la liberté, comme son nom l'indique, *liber*, *libra*, *librare*, balancer, peser; et en effet elle pèse les motifs, les balance quand elle délibère, et lorsqu'elle se décide, c'est toujours l'excès d'un poids ou d'un motif qui la fait chavirer ou vouloir.

Des comparaisons ne sont pas toujours des raisons. Elles sont admissibles dans la poésie, dans l'éloquence, qui vivent d'images, d'allégories, de symboles, pour faire comprendre au moyen de l'imagination les choses métaphysiques et intelligibles; mais la philosophie n'accepte ces rapprochements entre l'ordre physique et l'ordre moral que sous bénéfice d'inventaire et dans une certaine mesure. Il y a sans doute de l'analogie entre ces deux ordres de choses, puisqu'ils sont régis par les mêmes lois; mais il y a une grande différence dans leur nature, et ainsi dès qu'il s'agit du mouvement et des actes qui leur sont propres, les comparaisons qui portent sur la forme deviennent inexactes. Qu'y a-t-il de commun au fond entre une balance matérielle et une délibération de l'esprit, et comment des raisons ou des motifs peuvent-ils ressembler à des poids ? Sans doute, les motifs ont une force réelle, sans cela ils ne seraient pas des motifs. Les mobiles ont leur énergie, sans cela ils ne seraient plus des mobiles. Mais quel rapport y a-t-il entre la vertu intellectuelle et morale des motifs et la pesanteur du poids, et surtout en quoi l'esprit qui délibère ressemble-t-il à une balance ? Dans la balance, le poids le plus lourd prépondère toujours; cela n'arrive pas dans la délibération de la volonté, car au milieu du

fléau de cette balance, si balance il y a, siége une force *sui generis* qui jouit d'un *proprio motu*, d'une énergie qui lui est propre et qui tient la balance. Or si vous tenez la balance, n'en êtes-vous pas la moitié? Demandez aux marchands. Quels que soient les poids dans les bassins, ne peut-il pas y avoir une pression secrète qui opère le chavirement? Sans aucun doute, et c'est la liberté, ou plutôt l'abus de la liberté, dans le cas que j'invoque. Mais l'abus prouve l'usage. Que cette force morale, qui s'adjoint d'un côté ou de l'autre, soit pour le mal ou pour le bien, elle n'en réside pas moins au centre du fléau pour en déterminer les oscillations; elle ajoute sa pression à celle des motifs ou des mobiles. Donc, si l'on veut que la liberté soit une balance, il faut dire que c'est une balance morale, qui est tenue par un esprit, lequel, tout en pesant les motifs, a la faculté de faire incliner les bassins d'un côté ou de l'autre par l'acte de sa volonté. En définitive, la fameuse comparaison de la balance, réduite à sa juste valeur, signifie peu de chose, tout au plus une analogie éloignée, et n'explique rien.

Vient la grande objection qui met la liberté humaine aux prises avec la prescience divine. Voici comment on peut la formuler. Il est contradictoire que l'homme soit libre si Dieu connait l'avenir, ou que Dieu connaisse l'avenir si l'homme est libre. En effet, la liberté suppose les futurs contingents; elle implique que ce qu'elle peut décider ne soit pas arrêté d'avance ou qu'il n'y a pas pour elle obligation de le faire, sinon il n'y aurait plus lieu à liberté. Or la prescience divine paraît prédéterminer tout ce que l'être libre doit accomplir, puisqu'elle le sait; car si Dieu le sait, il faudra bien que cela arrive, c'était écrit.

Si d'un autre côté ma liberté existe réellement, elle consiste à produire des actes non nécessaires, puisqu'ils sortent d'elle-même, de son propre mouvement, et ne sont pas le produit d'une déduction, d'un entraînement fatal. Alors comment Dieu peut-il connaître ce qui n'est pas, ce qui ne sera peut-être jamais, ou ce qui, en cas d'existence, n'aura d'autre raison d'être que le caprice de ma volonté? Nous sommes donc enfermés dans un labyrinthe de contradictions.

Nous l'avouons, cette difficulté est sérieuse et embarrassante. Pour la résoudre on a fait plusieurs théories, dont aucune ne paraît pleinement satisfaisante. Il y en a quatre, que Bossuet dans son traité du libre arbitre a résumées comme Bossuet sait résumer. Nous allons en dire un mot pour compléter notre exposition. Le lecteur qui désirera les connaître plus à fond pourra recourir au traité de Bossuet. C'est toujours un profit et un bonheur de lire Bossuet.

La première théorie est au fond le système janséniste, bien que Bossuet ne l'appelle pas de ce nom. Elle confond, comme nous l'avons déjà dit, le libre avec le volontaire et soutient non pas seulement que ce qui est libre est volontaire, ce qui est vrai, mais que ce qui est volontaire est toujours libre, ce qui est faux. Car il y a des nécessités intérieures qui empêchent le volontaire d'être libre. Ceci posé, on dit : Dieu a tout prévu, et il fait tout en nous, où sa grâce est toujours victorieuse par la délectation triomphante. Mais ce qu'il fait en nous, il nous le fait vouloir, et ce que nous voulons étant toujours libre, il suit que Dieu peut sans difficulté prévoir nos actes libres qu'il voit dans ses décrets, dans sa volonté absolue. Une fois admise l'identité du volontaire et du libre, la solution paraît simple et natu-

relle. Malheureusement elle est basée sur une confusion, sur une grave erreur.

La seconde théorie est celle de la *science moyenne et conditionnelle*. Elle fait dépendre la certitude des décrets divins de certaines grâces nécessaires pour que l'homme exécute ce que Dieu veut, et ces grâces, que Dieu envoie quand il lui plaît, sont des conditions par lesquelles Dieu, d'un côté, détermine les actions humaines conformément à ses décrets, en portant l'homme à vouloir ce qu'il a voulu, et de l'autre assure l'accomplissement de tout ce qu'il a prévu. Mais ce chemin détourné ne mène pas au but; car si, comme cela doit être, les conditions ou les grâces nécessaires pour porter la volonté humaine à faire ce que Dieu a voulu de toute éternité sont prévues aussi bien que les faits qu'elles doivent amener, la difficulté reste la même : il s'agira toujours d'expliquer comment ce que Dieu a arrêté et déterminé dans sa prescience peut rester libre. Cette opinion ne sauvegarde donc point la liberté, et en outre elle a l'inconvénient de mettre des conditions à la prescience et à la puissance de Dieu.

Le troisième système est la doctrine de la *contempération*. On dit : Dieu sait tout d'avance puisqu'il a la science universelle. D'autre part, il nous a faits libres, et il veut que nous agissions librement. Il finit donc toujours, au moyen des circonstances et des événements qu'il suscite, des dispositions qu'il inspire, des grâces qu'il nous accorde, des mouvements qu'il excite en nous, par nous amener en dernière analyse à l'accomplissement de sa volonté, ce qui est résumé dans cette parole : l'homme s'agite et Dieu le mène. Il y a du vrai, beaucoup de vrai, dans ce système. Mais il ne résout pas non plus la difficulté au fond. Il reste toujours à sa-

voir comment la liberté humaine s'accorde avec la prescience divine au milieu de toute cette contempération.

Enfin le quatrième système, adopté par Bossuet et qui est celui des thomistes, accorde la prescience divine et la liberté humaine par ce qu'il appelle la prémotion ou la prédétermination physique, c'est-à-dire que tout en admettant que Dieu fait tout en nous, parce qu'il est tout-puissant, tout en admettant qu'il est l'auteur de notre être et de nos actes, puisqu'il a produit notre existence et notre activité, on affirme aussi que Dieu a voulu que nous fussions libres et par conséquent, quoi qu'il arrive, nous le sommes parce qu'il l'a voulu, et que sa volonté est infaillible et toute-puissante.

Ainsi, dit-on, la prescience divine n'exclut pas la liberté parce que Dieu a voulu que nous fussions libres. Ce qui est très-vrai en soi, mais ne montre nullement l'accord de ces deux grandes choses, qu'on cherche à concilier.

Comment sortir de cette apparente contradiction, comment accorder entre eux deux attributs essentiels de Dieu et de l'homme, sans lesquels il n'y aurait ni Dieu ni homme. Nous dirons franchement que nous n'en savons rien. Nous ne voyons aucunement comment la prescience divine et la liberté humaine s'accordent entre elles. Nous commençons donc par confesser notre ignorance. Mais ce que nous savons, nous allons le dire.

D'abord nous savons par la conscience que nous sommes libres. Nous avons démontré l'existence de la liberté par l'expérience interne et par l'observation externe. La liberté est un fait, et jamais un raisonnement, quelque subtil qu'il soit, ne peut prévaloir contre un fait. Ainsi, par exemple, tous les hommes croient à l'existence du monde extérieur et admettent

comme des réalités les phénomènes perçus par leurs sens. Cependant on peut prouver que tout cela est une illusion, une fantasmagorie, et les sceptiques ne manquent pas d'arguments pour démontrer que rien n'existe de ce que nous voyons et qu'il n'y a tout au plus que des idées. Je demande si des raisonnements pareils ont une force probante contre la vérité des faits, et si dans la pratique ils nous feront douter le moins du monde de ce qui nous entoure. Il en est de même pour la liberté. Elle est un fait, nous la sentons en nous, nous l'exerçons à tous les instants, et ce fait subsiste, quels que soient les raisonnements qu'on lui oppose. Un sophiste niait le mouvement, et pendant qu'il en démontrait subtilement l'impossibilité, Diogène se mit à marcher devant le raisonneur. Il répondit par un fait ; une fois le fait établi, qu'importent toutes les arguties? Posons donc d'abord ceci: qu'un raisonnement, si probant qu'il paraisse, ne vaut jamais contre un fait.

Ensuite, un fait évident, comme l'existence du monde, l'existence du mouvement, ou, dans le cas qui nous occupe, celui de la liberté dont nous avons la conscience, ne peut jamais être détruit par une idée obscure, par une idée incompréhensible.

Or, la prescience divine est une idée très-obscure; je dis plus, c'est un mot qui n'a pas de sens ; car prescience veut dire savoir d'avance. Or, pour savoir d'avance, il faut un passé, un présent et un futur, il faut donc être dans le temps. Celui qui prévoit ce qui arrivera est dans le présent, il n'est pas encore arrivé au moment où la prévision se réalisera. Donc dire que Dieu prévoit, c'est le mettre dans le temps, c'est dire qu'il voit à la manière d'un homme, c'est confondre l'infini et le fini. On ne peut donc pas dire proprement que Dieu

prévoit. Il ne faut pas lui attribuer la *prescience*, mais l'*omniscience*, car Dieu est présent partout dans l'espace et présent partout dans le temps. Il n'y a pour lui ni passé ni avenir, il n'y a qu'un présent perpétuel. Il sait tout, il connaît tout dans les causes mêmes des choses, et dans la coordination des causes et des effets, c'est-à-dire dans ses idées, et ses idées sont éternelles. Maintenant comment expliquer le rapport entre l'omniscience de Dieu qui voit toutes choses dans ses idées éternelles et le déroulement des faits dans le monde et dans le temps? Il y a là un rapport entre deux choses incommensurables, entre le fini et l'infini, entre le temps et l'éternité. C'est une question mal posée, ou plutôt qui ne doit pas être posée, parce qu'elle ne peut être résolue, et notre raison est aux abois. C'est la quadrature du cercle, le mouvement perpétuel, la pierre philosophale, la panacée universelle, c'est l'insoluble.

Mais de ce que nous n'apercevons pas le lien entre deux vérités certaines, il ne s'ensuit pas que nous devions nier l'une ou l'autre ni leur rapport. Toutes les deux sont évidentes, elles sont nécessaires chacune en soi ; nous ne pouvons donc affirmer qu'elles n'existent pas, parce que leur liaison nous échappe. Ainsi la liberté est un fait évident dans la conscience humaine. C'est un fait aussi clair qu'un fait puisse l'être dans l'ordre psychologique. Il y a plus, ce n'est pas seulement un fait, c'est encore une idée, car il est impossible de concevoir l'humanité sans la liberté. Il n'y a pas d'homme sans liberté pas plus que sans intelligence. Donc la liberté est une idée nécessairement comprise dans l'idée de l'humanité, elle est essentielle, inhérente, identique à la nature humaine. On ne peut la nier sans nier l'humanité ou sans la dégrader.

D'un autre côté, l'omniscience est une idée nécessaire à la nature divine, comme l'omniprésence. Impossible de concevoir Dieu sans la toute-présence et la toute-science, et la toute-présence offre le même mystère que la toute-science. Dieu est présent partout, remplit tout non pas seulement de son esprit, de sa pensée, non pas seulement de ses dons, de sa vertu, de sa lumière, mais même de sa substance, en sorte qu'il est substantiellement présent partout, et principalement dans nos âmes et dans nos esprits. Et nous, et tous les êtres qui nous entourent, nous avons aussi une substance, et cette substance est dans la substance de Dieu, *in ipso sumus*, *vivimus et movemur*, dit l'apôtre. Comprend-on cette coexistence, cette compénétration de substances, et cependant on ne saurait concevoir Dieu sans cette toute-présence substantielle. Comment donc ces êtres qui se touchent sans cesse par tous les points et si intimement impliqués les uns dans les autres ne se confondent-ils pas? Comment avec la substance universelle qui remplit le monde, qui contient le monde, y a-t-il de la place pour les substances particulières? Problèmes insolubles à la raison humaine!

Il faut bien le dire, puisqu'il en est ainsi, nous ne pouvons pas démontrer le rapport de la liberté humaine et de la prescience divine, et cependant nous ne pouvons nier ni l'une ni l'autre. Mais parce que nous sommes incapables de saisir ce rapport, n'allons pas nier les idées nécessaires qu'il suppose, et disons seulement que nous n'apercevons point leur liaison. Ainsi, comme dit Bossuet avec énergie, tenons ferme les deux bouts de la chaîne, même quand nous n'en voyons pas les chaînons intermédiaires. Les deux bouts sont la liberté d'un côté, la prescience de l'autre. Gardons

précieusement ces deux vérités, qui unissent la volonté de l'homme à l'esprit de Dieu, sans que nous sachions comment. Croit-on que les théologiens et les philosophes seuls éprouvent de pareils embarras? Qu'on démontre en géométrie le rapport de la circonférence au diamètre, deux choses incommensurables entre elles! qu'on exprime par un nombre le rapport de la diagonale d'un carré avec l'un des côtés de ce carré, deux choses encore qu'on ne peut mesurer entre elles et dont le rapport, quoique certain, est une énigme! Reconnaissons donc qu'il y a des vérités que nous ne savons pas, et ne pouvons savoir. Affermissons notre science, justement en lui faisant sa part, en la bornant, en déterminant ses limites. Ne prétendons pas à la science infinie, et parce qu'il y a des difficultés que nous ne pouvons résoudre et des choses inexplicables, n'allons pas dire que les vérités les mieux établies sont des illusions ou des chimères.

Voilà ce qui est sage, ce qui est vraiment philosophique et en même temps profondément théologique. Dans toutes ces questions il faut savoir faire la part de la science et de l'ignorance, et le bonheur du philosophe chrétien et du théologien, c'est que si ces problèmes tourmentent leur intelligence, et qu'ils aient besoin d'une solution pour retrouver la paix de l'esprit et du cœur, cette solution ne leur manquera jamais sous une forme ou sous une autre. Ils la trouveront dans la parole de Dieu, qui enseigne avec autorité par son Église tout ce qu'il est nécessaire de savoir ici-bas; ils la trouveront dans la simplicité de leur foi, qui leur fait connaître par une lumière du ciel ce qu'il faut croire et ce qu'il faut faire.

CHAPITRE X

DE LA NÉCESSITÉ

Causes qui détruisent ou affaiblissent l'acte volontaire et libre. — De la nécessité. — Nécessité métaphysique, nécessité physique, nécessité morale. — La liberté de la volonté n'est détruite que par l'impuissance absolue de se déterminer par elle-même. — La nécessité morale n'est qu'une grande difficulté, qui peut toujours être surmontée par les moyens naturels ou surnaturels. — Cas où la nécessité morale se confond presque avec la nécessité physique.

Après avoir établi la liberté et répondu aux objections les plus graves qui l'attaquent, nous allons dire maintenant ce qui détruit l'acte libre et ce qui l'affaiblit. Une seule cause peut le détruire, la nécessité. Plusieurs causes l'affaiblissent, l'ignorance, la passion, la contrainte, et autres choses que nous expliquerons plus loin en détail. Parlons d'abord de la nécessité.

Il y a deux sortes de nécessités : la nécessité physique et la nécessité morale, ou plutôt, pour parler philosophiquement, on peut vraiment dire qu'il n'y a qu'une nécessité, la nécessité physique ou de nature. Une chose est nécessaire quand le contraire de cette chose est impossible, quand on ne peut pas concevoir qu'elle soit autrement qu'elle n'est. Une chose créée ne peut donc être nécessaire par nature, mais seulement par conséquence, c'est-à-dire en raison de la cause dont elle sort, du principe dont elle dérive. Qu'est-ce qui est nécessaire en soi d'une manière absolue? Dieu seul, qui est l'être par soi, l'Être qui ne peut pas ne pas être, que

nous ne pouvons concevoir anéanti, qui ne dépend de personne, ne relève de rien, qui a en lui, par cela qu'il est l'Être des êtres, l'Être universel et souverain, la source et la plénitude de l'existence et de la vie. Dieu est tout ce qu'il doit être : en lui est la somme de toutes les perfections de l'être, et toutes ces perfections dérivant de l'être même ne sont que des modes de sa nature, des propriétés de son essence. Aussi Dieu est-il le seul être absolument nécessaire.

Il y a en d'autres êtres des nécessités relatives qui dérivent de leur nature, c'est-à-dire que leur nature est tellement constituée qu'en certains cas ils ne peuvent agir autrement qu'ils ne font, soit par leur nature essentielle, soit par leur nature transformée, régénérée. Ainsi, par exemple, les pures intelligences, les esprits supérieurs à l'homme, ou même les âmes humaines réunies à Dieu et participant à son éternelle vie, à sa science, à sa puissance, à sa félicité, à sa gloire, ne peuvent pas ne pas aimer Dieu. Une intelligence qui est dans la plénitude de la lumière, et qui contemple le vrai et le bien pour lesquels elle est faite, ne peut pas ne pas les aimer. C'est pourquoi les esprits bienheureux, et tous les êtres qui jouissent de cette participation ineffable à la vie divine, puis à la nature même de Dieu, *divinæ consortes naturæ*, dit l'apôtre, sans être confondus avec elle, parce que jamais la créature ne peut être identifiée au créateur, ni l'être fini devenir l'être infini, tous ces êtres associés à la gloire et à la vie divine ne peuvent plus déchoir de cet état sublime. Pour eux la chute n'est plus possible ; car, pour me servir de l'expression consacrée en théologie, ils sont confirmés en Dieu. Celui qui a péché le premier, le prince du mal, n'était pas en prossession de l'étenelle

vie. C'était une intelligence sublime, sans doute, une grande lumière, une volonté puissante par la vertu même de sa nature et par les dons surnaturels dont il avait été enrichi; mais il n'avait pas encore passé par l'épreuve, et c'est justement dans l'épreuve qu'il a succombé, dans cette épreuve décisive de la liberté qui doit choisir entre le bien suprême qui est Dieu et le bien particulier qui est la créature.

On peut en dire autant de l'homme. Placé dans le lieu de délices, dans le paradis, comme la Bible nous l'enseigne, il ne participait point pour cela à la vie même de Dieu. Il avait été créé dans un état de justice et de sainteté, il était rempli de dons célestes et de grâces abondantes; mais il n'était point introduit, et pour ainsi dire implanté dans l'existence même de Dieu et dans sa gloire; car il n'avait pas encore subi son épreuve, et c'est le sort inévitable de tout être libre de passer par l'épreuve afin qu'il s'attache au bien par un acte de préférence qui lui soit propre, qui vienne de lui-même, de son choix, de sa liberté.

Quand donc l'homme a consommé son épreuve ici-bas, quand il a aimé le bien par-dessus tout, et cherché la vérité avant tout, quand de toute la puissance de son esprit et de sa liberté, éclairé et fortifié par la grâce, il a donné son âme à Dieu, il entre alors dans la vie divine, il en devient participant, et il n'en peut plus déchoir. L'âme, libre désormais de la tentation, affranchie de toutes les influences qui au moment de l'épreuve la sollicitaient au mal, s'élance tout entière vers le bien, vers Dieu, et c'est pour elle une heureuse nécessité.

Mais, dira-t-on, que devient alors la liberté? La liberté, elle reste au fond la même, mais elle est trans-

formée, transfigurée. Ce n'est plus la liberté de l'homme placé ici-bas entre la vérité et l'erreur, entre le bien et le mal, puisqu'il a échappé au mal et au mensonge; sa liberté est devenue une participation à la liberté de Dieu, il devient libre comme Dieu est libre. Dieu, quoiqu'il aime nécessairement le bien, n'est-il pas libre? N'était-il pas libre de créer le monde ou de ne pas le créer? Est-ce qu'il n'a pas créé l'homme, parce qu'il l'a voulu? Est-ce qu'il ne l'a pas créé bon, à son image et à sa ressemblance? Est-ce Dieu qui a fait le mal, et cette liberté chancelante, qui est plutôt une défectuosité qu'une liberté véritable?

La vraie liberté consiste, comme nous l'avons vu, non pas dans la nécessité de choisir entre le bien et le mal, ce qui supposerait le mal nécessaire, mais à choisir entre plusieurs choses bonnes ou mauvaises, à vouloir ou à ne pas vouloir, à faire ou à ne pas faire, puis à choisir entre les différents moyens de faire ce qui a été voulu; elle consiste à se déterminer, à se décider par soi-même, *proprio motu*. Il n'est donc pas nécessaire qu'il y ait du mal pour qu'il y ait liberté; bien plus, il n'est même pas nécessaire pour qu'elle existe qu'il y ait possibilité de choisir entre plusieurs biens. Il suffit que la volonté se porte par son propre mouvement et avec conscience vers le bien reconnu. Ainsi, dans l'état du juste après cette vie, l'âme en face de Dieu l'aime de toutes les forces de sa nature, elle est en contemplation et en admiration devant sa gloire et sa majesté, elle ne pourrait pas s'en détacher; la liberté s'identifie en elle avec une heureuse nécessité. Mais de plus elle a encore, comme Dieu lui-même, le choix des moyens pour faire ce qui est bien, pour désirer et chercher ce qui peut augmenter sa félicité.

Sans monter si haut, nous avons dans l'état actuel des nécessités de nature, de nature physique et de nature morale. Ainsi, peut-on ne pas aimer la vie? Même quand elle devient dure et douloureuse, on l'aime encore. Le bûcheron appelait la mort, parce qu'il était accablé de la chaleur du jour, du poids de son fardeau et des misères de son existence. Elle se présente, et il la prie simplement de l'aider à reprendre sa charge. Ainsi de nous tous. Nous aimons la vie nécessairement, car la vie est un bien; nous aimons notre existence, notre bien, notre bien-être; nous avons horreur du non-être, de l'anéantissement, du néant, mot sans idée, et qui cependant nous terrifie comme la somme de toutes les négations.

Ensuite, peut-on ne pas s'aimer soi-même? Ce serait un grand malheur que de ne pas s'aimer du tout, et ce malheur n'est guère à craindre ici-bas. Mais ne prenons pas l'excès pour la chose. Il est bon que la créature s'aime, parce que cet amour la porte au soin de son existence, et lui fait exécuter instinctivement une foule d'actes nécessaires à sa conservation. De là tous nos instincts naturels, les instincts supérieurs et inférieurs. Qui ne préfère la vérité au mensonge, la justice à l'injustice, le bien au mal, lorsqu'il est désintéressé et sans passion? Pourquoi? C'est que nous sommes faits pour la vérité, la justice et le bien. Il y a en nous un instinct qui les réclame, c'est l'instinct noble, généreux, qui fait l'élan de la jeunesse non encore désabusée par les expériences fâcheuses de la vie et de la société. C'est ce qui fait la candeur de l'enfant, qui croit tout ce qu'on lui dit, quand il n'a pas été trompé. Voilà des choses nécessitées par les instincts naturels qui nous poussent à agir.

Dans ces cas y a-t-il liberté? Non sans doute, car il

y a nécessité d'agir; nous agissons instinctivement, sans délibération, sans le concours de la raison. Quand nous nous aimons nous-mêmes, quand nous cherchons notre bien-être et ce qui y contribue, nous suivons un instinct naturel, et nous ne sommes point libres de faire autrement. Voilà pourquoi nous avons distingué l'acte volontaire de l'acte libre. Tous les actes instinctifs sont volontaires, parce que nous voulons l'être et le bien-être, et que nous les aimons nécessairement. Mais ils ne sont pas des actes libres, parce que, n'ayant point à choisir, nous n'agissons pas avec réflexion, mais par l'impulsion de la nature. Mais si la raison se substitue à l'instinct, aussitôt tous ces actes deviennent libres; car cessant d'agir par l'entraînement aveugle, irréfléchi de la nature, nous nous déterminons par nous-mêmes, avec délibération, avec conscience, et dès lors avec liberté. Ainsi, dans les anges et dans les saints l'intelligence ayant absorbé et remplacé les instincts, qui n'en sont qu'un supplément temporaire, tous leurs actes sont libres, parce que tous procèdent d'une volonté éclairée, qui n'agit pas à l'aveugle, mais dans la plénitude de la lumière.

Il y a encore des nécessités d'un autre genre. Par exemple, quand un effet sort de sa cause, c'est une nécessité physique; quand une conséquence dérive de son principe, c'est une nécessité logique. Ainsi dans l'ordre de la nature et de la pensée il y a de la nécessité. Vous n'êtes pas maître de faire que deux et deux donnent plus ou moins que quatre. Vous ne pouvez pas davantage changer la rigueur de la logique. Il y a là un *fatum*, auquel on n'échappe que par l'inconséquence, c'est-à-dire par l'absurde. Mais si vous pensez juste, si vous déduisez rigoureusement le principe posé, vous êtes obligé d'accepter les conséquences, et vous ne pouvez vous y refuser sans

déraisonner. Mais la pratique ne comporte jamais la rigueur de la spéculation, et il y a toujours un mécompte, quand on passe de la théorie à l'application. Car celle-ci est dominée par les circonstances, les conditions, les influences, par le plus ou le moins des éventualités et des faits, en sorte que, si l'on y veut appliquer strictement la logique, surtout en politique, on ne fait que des sottises ou même des horreurs. Ayant posé des principes vrais en soi, si on les pousse à l'extrême dans la vie publique, on ne recule devant aucune conséquence, pas même devant le crime, pas même devant le sang, uniquement préoccupé de la rigueur des conséquences, et ne regardant point si elles sont applicables aux réalités du moment. Dans ces cas, comme en plusieurs autres, on se sauve par l'inconséquence. De même dans les sciences exactes et leurs applications il est impossible de faire coïncider de tous points la théorie et les faits. La réalisation est toujours plus ou moins imparfaite, défectueuse.

Dans l'ordre de la nature et dans l'accomplissement de ses lois il y a une certaine nécessité relative et conditionnelle. Ainsi on sait par la physiologie que tel organe est nécessaire à l'entretien de la vie, et qu'il agit et fonctionne d'après certaines lois. Si donc il vient à être lésé d'une manière grave, soit par une blessure, soit par une altération de tissu, la vie, se trouvant empêchée dans l'un de ses principaux instruments, ne peut plus s'exercer, elle est compromise par le défaut ou la destruction d'un organe. Dans ce cas, tous les médecins du monde, après avoir reconnu et constaté l'état morbide, affirmeront que le malade ne peut vivre; il doit mourir, parce que les conditions organiques de la vie n'y sont plus. C'est une question de temps. La

mort est donc nécessitée, et cette nécessité dérive du défaut des conditions vitales et de la perturbation des lois qui président au fonctionnement de l'organisme.

Cependant il est arrivé plus d'une fois que l'homme ainsi condamné n'est pas mort. Il est vrai que les médecins ne sont ni des prophètes, ni des oracles; mais, dans ces cas, ce n'est pas leur science qui a été en défaut; ils avaient bien jugé, car suivant les lois ordinaires et d'après les règles de l'art la mort était nécessitée. Qu'est-il donc arrivé? Une puissance supérieure aux lois de la nature, par un acte immédiat, transcendant, en passant par-dessus les intermédiaires, a rétabli directement les organes, les a refaits, et alors l'existence réparée a continué. Cette opération s'appelle un miracle. Qu'y a-t-il donc de si extraordinaire dans un miracle, que tant de gens refusent d'y croire ou s'en moquent? Pour moi, j'avoue en être peu étonné, car qui a fait ces organes, n'est-ce pas le Créateur? S'il les a faits, ne peut-il pas les refaire? Il me paraît plus difficile de faire de rien, et par la seule vertu de sa parole, un organisme aussi merveilleux, que de le restaurer par une guérison soudaine, ou de rappeler dans ce corps la vie qui s'en échappait. Celui qui est la source de la vie la donne ou la retire quand il lui plaît; il crée et recrée quand il veut, et s'il importe à sa gloire, à sa miséricorde, ou au salut des âmes, que sa puissance se manifeste directement, d'une manière surnaturelle, et par-dessus les lois de la nature, qui l'en empêchera? C'est ce qu'on peut appeler les coups d'État du Tout-Puissant, et il en faut quelquefois pour sauver ce qui n'est plus sauvable par les moyens naturels et humains.

Nous faisons cette remarque en passant pour rassurer ceux qui s'effarouchent des miracles, et qui

n'ont point réfléchi sérieusement à ce qui les constitue. Les miracles, guérisons subites, ou autres faits de ce genre, ne détruisent nullement les lois de la nature. Mais dans un cas donné l'action divine s'en passe, agiss nt par-dessus ces lois et sans intermédiaires. C'est ce qui arrive souvent, bien plus souvent qu'on ne croit; car il y a beaucoup de miracles cachés, surtout pour guérir les âmes, et ceux-là, à mon sens, sont encore plus admirables que ceux qui rétablissent le corps. Faire quelque chose de rien est le premier et le plus grand de tous les miracles; car restaurer ce qui existe déjà est moins que créer ce qui n'est pas. Si donc on admet la création, et il faut bien l'admettre, autrement on ne saurait expliquer l'origine des choses, pourquoi ne pas admettre aussi la régénération, la réorganisation, la recréation, ou, si l'on veut, la restauration de l'existence, quand il plaît à Dieu de l'opérer lui-même, quand, cédant à une foi vive, à une prière ardente, ou par toute autre raison que lui seul connaît, il daigne se manifester dans des êtres privilégiés, en y versant des grâces surnaturelles et la surabondance de la vie.

Ceci étant posé, il suit que la volonté de l'homme se trouvant dans un de ces cas de nécessité dont je viens de parler n'est pas libre, puisque alors son action n'est point le résultat de son choix, mais d'un entraînement nécessaire. Cette nécessité a été affirmée comme universelle et constante par un certain nombre d'opinions philosophiques ou de préjugés populaires. De là la croyance au *fatum*, ou le fatalisme des anciens, qui pensaient que tout était déterminé d'une manière rigoureuse dans le monde, que l'univers était sous le poids de la nécessité qu'ils appelaient la *Némésis*, ou autre

ment, et qu'en définitive au-dessus de tous les dieux inférieurs et même des dieux supérieurs se trouvait le Destin, qui décidait inexorablement de toutes choses; qu'ainsi la liberté humaine se débattait en vain pour échapper aux arrêts et à l'empire du Destin, car elle devait toujours finir, malgré son courage, son intelligence, sa persévérance, par en être accablée. C'était une grande erreur, où se trouvait cependant un reflet de la vérité. Le monde ancien, en effet, était sous le coup d'une sorte de fatalité, conséquence nécessaire du péché d'origine, qui avait mis l'humanité sous le joug de l'ennemi de Dieu. Il pressentait qu'il ne pouvait sortir de cette servitude par ses propres forces, et qu'ainsi, quoi que l'homme fît, réduit à lui-même avec sa raison obscurcie et sa volonté affaiblie dans sa lutte contre le *fatum*, il ne pouvait jamais être victorieux. De là le sens profond, l'idée fondamentale de la tragédie antique. Il y avait du vrai dans cette croyance, mais du vrai faussé, exagéré, défiguré, c'est-à-dire que l'homme tombé en effet sous le joug du mal ne pouvait par lui-même s'en dégager et rétablir son rapport avec Dieu. Mais cette fatalité n'était point absolue : il pouvait par l'exercice convenable de sa raison et de sa liberté se disposer à recevoir le secours et le Sauveur qui lui avaient été promis aussitôt après sa chute, et dont on retrouve l'annonce et l'espérance chez tous les peuples sous une forme ou sous une autre. C'est pourquoi l'Église enseigne que bien qu'en dehors du christianisme l'homme ne puisse arriver à la participation de la vie éternelle ni à la plénitude de la perfection morale, il peut cependant, par l'exercice régulier de sa raison et de sa liberté, parvenir à une certaine connaissance de la vé-

rité, et pratiquer jusqu'à un certain point la vertu.

Une autre erreur, qui a longtemps prévalu dans le moyen âge, c'est la croyance à l'influence des astres. On a cru que le monde sidéral, enveloppant le monde solaire et le pénétrant de ses émanations, avait une action déterminante sur tout ce qui se passe dans notre planète, et qu'ainsi chaque homme, entré dans le monde par le fait même de sa génération ou de sa naissance à tel moment du temps, et sous l'influence dominante de tel astre ou la conjonction de plusieurs astres, recevait par ces circonstances la détermination de son existence ou sa destinée, et que de là dépendait la direction de sa vie, tout son avenir.

Ici encore il y a beaucoup d'exagération. Que le monde sidéral ait de l'influence sur nous, c'est possible, c'est même probable, parce qu'enfin tout ce qui est en rapport doit recevoir et envoyer des influences. Mais que ces influences agissent sur les hommes au point de forcer leur volonté et de déterminer nécessairement tout ce qu'ils font, cela est absolument faux, ou du moins on ne l'a jamais démontré. C'est une pure hypothèse.

En troisième lieu vient le manichéisme. Les manichéens, comme on sait, admettaient deux âmes dans l'homme. Ces deux âmes étaient le produit, l'une, du bon principe, l'autre, du mauvais. La bonne âme ne pouvait faire que du bien, la mauvaise que du mal. Donc les actions humaines étaient nécessitées par la nature même de l'âme qui les produisait. Nous ne réfuterons point ce système absurde, qui l'a été suffisamment par saint Augustin et plusieurs autres. Nous le citons seulement pour montrer combien la doctrine de la nécessité a pris de formes multiples dans le cours des siècles.

Le protestantisme donna encore une autre forme à cette erreur par sa doctrine du serf-arbitre. Au libre arbitre Luther et Calvin opposèrent le serf-arbitre. Pour faire triompher la grâce, ils détruisaient complétement la liberté, prétendant que depuis le péché d'origine l'homme était incapable d'un bien quelconque, puisqu'il était sous le joug exclusif de Satan, et ainsi nécessairement poussé au mal; qu'en outre sa raison avait été tellement pénétrée et pervertie par l'erreur, qu'elle ne pouvait plus reconnaître la vérité.

Dès lors que restait-il pour réhabiliter l'homme et le sauver? La grâce de Dieu seule, et la foi en sa parole. Mais comme l'homme ne pouvait plus par lui-même faire aucun bien ni connaître aucune vérité, la foi seule pouvait le sanctifier et non les œuvres; donc celles-ci, et c'est là qu'ils en voulaient venir, sont inutiles au salut, nuisibles même, car c'est la foi seule qui sauve.

L'Église a dans tous les temps condamné cette erreur. Elle enseigne que par la décadence primitive la raison de l'homme a été obscurcie et sa volonté affaiblie; mais que cependant la raison est restée capable de discerner le vrai, et la liberté de choisir et de pratiquer le bien. Elle reconnaît que depuis sa chute l'homme enclin au mal par sa nature perverse a beaucoup de peine à faire le bien, auquel il n'est plus instinctivement porté; mais que néanmoins il peut encore le connaître et l'accomplir. Ainsi la liberté subsiste avec la raison, détériorées en effet toutes deux mais non détruites, et capables de science et de vertu. La doctrine du serf-arbitre est donc complétement fausse, et comme les autres opinions du luthéranisme et du calvinisme sortent de celle-là, on voit que tout s'en va

devant une logique un peu rigoureuse et une connaissance plus exacte de l'homme.

Après le luthéranisme et le calvinisme est venu le jansénisme, autre système de nécessité, encore créé pour faire triompher la grâce aux dépens de la liberté, et c'est pourquoi on a dit avec raison que le jansénisme est le cousin-germain du protestantisme. En effet, dans la doctrine de la délectation victorieuse les jansénistes ont confondu la liberté avec le volontaire, même nécessité et aveugle ; ils ont prétendu que tout ce qu'on veut même nécessairement est libre par cela seul qu'on le veut. Or, disent-ils, on ne veut quelque chose, le bien ou le mal, qu'en raison de la délectation victorieuse, soit délectation du bien, soit délectation du mal. Il ne peut pas y avoir équilibre entre elles, il faut que l'une ou l'autre prévale, et celle qui l'emporte détermine infailliblement la volonté. Ici le système de la nécessité reparaît; l'homme n'est plus le maître de ses actes, il est esclave de la délectation la plus forte, contre laquelle il ne peut vouloir et par laquelle il est toujours forcé de vouloir.

Après le jansénisme est venu le quiétisme, où la liberté est encore détruite, sacrifiée. Nous avons exposé ce système dans l'ouvrage cité plus haut, nous n'y reviendrons point; nous voulons seulement montrer le point par où il touche à la question présente. Le but du quiétisme est d'absorber la volonté, l'individualité humaine en Dieu, en sorte que la perfection consiste à ne plus vouloir que ce que Dieu veut, à ne plus faire que ce qu'il fait par nous, donc à arriver à un état de passiveté telle que Dieu soit tout en l'homme, et l'homme rien, en tant qu'il est identifié avec Dieu. Dans cet état les actes ne lui sont plus nécessaires : plus de

prière, plus de pénitence, plus de bonnes œuvres, plus de vertu, rien de tout ce qui sent l'activité propre. Car une fois cette union intime avec Dieu établie, c'est lui qui agit. Donc tout devient bien dans l'homme, même ce qu'on appelle vulgairement péché ou crime. Doctrine dangereuse et immorale ; car qui est assuré d'être ainsi uni à Dieu, et comment savoir qu'il agit par nous et que c'est lui qui fait tout ce que nous faisons? Nous constatons seulement qu'elle mène à la nécessité, puisqu'elle anéantit la liberté de l'homme.

Il y a encore la théorie des motifs prépondérants, et ici nous retrouvons l'école rationaliste. Cette pauvre liberté a été martelée, torturée, martyrisée par toutes les écoles possibles, théologiques, philosophiques et naturalistes, par les manichéens, les luthériens, les calvinistes, les jansénistes, les quiétistes et les philosophes. Ceux du dix-huitième siècle et leurs successeurs ont prétendu la détruire par la doctrine des motifs prépondérants, soutenant que parmi les motifs qui nous sollicitent à agir il y en a toujours un qui l'emporte finalement, en faisant chavirer la volonté comme le plateau d'une balance, en sorte que nous n'agissons que par ce chavirement, comme la balance sort de son équilibre par l'entraînement d'un poids. Ces philosophes ont été, comme nous l'avons montré plus haut, dupes d'une comparaison ; ils ont mis des images et des mots à la place des faits psychologiques.

Enfin viennent les médecins, les physiologistes, qui ont absorbé le moral dans le physique, entre autres un écrivain dont le nom est devenu célèbre par un livre sur les rapports du physique et du moral, où il les explique en supprimant le moral ; ce qui est plus tôt fait et plus commode. Pour lui, la pensée est une sécrétion du

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

cerveau, le moral une sensation et l'irritation qui en sort! Malheureusement beaucoup de physiologistes et de médecins de nos jours en sont encore là; ils nient la liberté, et par conséquent la moralité. Tous les actes humains ne sont pour eux que des mouvements organiques et les résultats physique des sensations!

Ces opinions sont de pures hypothèses, des assertions gratuites, qui, à ce titre, ne méritent point de réfutation. Ainsi que nous l'avons démontré, il n'existe pas seulement des faits physiques, des faits physiologiques, il y a aussi des faits de conscience, des faits psychologiques, dont ces messieurs ne veulent pas tenir compte. Il est vrai que ces derniers faits ne peuvent être atteints par le scalpel, et qu'il n'est pas possible de présenter une âme épanouie dans une assiette, comme on offre un cerveau déroulé. Non, cela n'est pas possible. Mais, à moins de confondre toutes les mesures et toutes les natures, il faut bien laisser à chaque chose sa règle, sa méthode et ses conditions. Or, le monde intérieur, le monde psychologique est aussi réel que le monde extérieur et sensible, et ce n'est pas avec des instruments matériels qu'on peut saisir les esprits et analyser les phénomènes de la conscience.

Aucun de ces systèmes n'altère donc en rien la liberté, que la nécessité physique n'atteint point dans son essence. Mais en est-il de même de la nécessité morale?

La nécessité morale n'est pas, à proprement dire, une nécessité, elle n'en a que l'apparence. Elle signifie en général la grande difficulté que nous éprouvons à faire une chose qui nous est imposée, ou à nous abstenir d'une action qui nous plaît. Alors on dit que cela est impossible, ce qui n'est pas vrai. Car à moins de n'avoir absolument aucun moyen d'agir, on peut toujours

par l'énergie de la liberté et avec le secours de la grâce résister, combattre et vaincre. Ainsi les penchants naturels, la concupiscence, le tempérament, les prédispositions physiques et morales, les caractères, les habitudes sont regardés par beaucoup comme des nécessités insurmontables. On dit alors : Je n'y puis rien, c'est mon tempérament, c'est ma nature, Dieu m'a fait ainsi, qu'y puis-je? ou encore : quel mal y a-t-il à suivre sa nature? mes passions sont des instincts que je ne me suis pas donnés, elles sortent de mon organisation, et si je m'y abandonne, en quoi suis-je plus coupable que l'animal qui les suit sans honte, et les satisfait quand cela lui convient? A cela il n'y aurait rien à répondre, rien à dire, si celui qui parle ainsi n'était qu'un animal. La question serait résolue.

Mais il s'agit de savoir si vous n'êtes qu'un animal. Vous parlez cependant une langue que l'animal ne parle pas, vous avez de l'instruction, une certaine science, vous prétendez dans certains cas dominer et diriger vos semblables par votre raison. Vous êtes convaincu qu'il y a en vous des qualités intellectuelles et morales, par exemple de l'esprit et de la probité, et vous feriez un mauvais parti à celui qui vous les dénierait. Mais si vous reconnaissez tout cela en vous, vous admettez donc qu'il y a une humanité qui n'est pas de l'animalité, que vous avez une autre destination que la brute, et par conséquent une autre loi. Donc à côté de la loi animale qui se fait sentir dans vos membres, il y a en vous une loi spirituelle, une loi morale qui parle dans votre conscience. L'animal, lui, n'a qu'une loi, et ce qu'il fait il le fait instinctivement, avec règle, mesure, et sans excès : je parle de l'animal naturel et non de l'animal civilisé. L'homme, au contraire, sent très-bien qu'il a une loi

supérieure à la loi de ses sens, et qu'il peut par sa volonté combattre son organisation, ses passions, ou ne les satisfaire que dans la mesure légitime de ses besoins, en un mot, subordonner la loi des membres à la loi de l'esprit. Quel que soit le tempérament, l'organisme et la force des passions, sauf en certains cas dont nous parlerons tout à l'heure, on peut toujours les vaincre, les surmonter, et ce qu'on ne pourrait point par soi-même, on le peut avec le secours supérieur de la grâce qui ne fait jamais défaut à celui qui l'invoque sincèrement par la prière. Et par la prière je n'entends pas seulement la récitation de certaines paroles, j'entends le besoin senti qu'on a de Dieu, de communiquer avec Dieu, le cri vers Dieu dans le malheur, dans la misère, dans la souffrance, dans la lutte, dans la tourmente entre les passions soulevées et la conscience. Quand on la fait sérieusement, cette prière, et qu'on sent profondément sa faiblesse, même au moment de succomber on reçoit souvent une assistance qui relève et soutient. Mais il faut savoir la demander, l'implorer. De cette manière on peut vaincre toutes les influences naturelles, quelles qu'elles soient, et même, dans l'acte le plus intime, le plus énergique de notre liberté, quand nous sommes partagés entre des motifs qui se balancent, quel que soit le poids d'une raison nouvelle, nous pouvons par notre propre énergie l'empêcher de prépondérer en jetant fièrement, comme Brennus, notre épée dans la balance.

Sans doute il arrive trop souvent qu'on se laisse entraîner. Mais dans ce cas, si on est réellement emporté, on n'agit point librement; car il n'y a acte libre que si on ajoute au poids des motifs la force propre de sa volonté qui décide par elle-même, et peut toujours, quand elle

le veut, empêchant l'un des bassins de chavirer, faire prévaloir par sa puissance le motif le plus faible. On peut en dire autant de la délectation victorieuse du jansénisme. S'il était vrai, comme il le prétend, que c'est Dieu qui agit en nous, et qu'il emporte nécessairement par son attrait irrésistible l'adhésion de la volonté, il faudrait affirmer que la liberté n'existe plus; car il n'y a pas liberté si la volonté n'est plus maîtresse d'elle-même ni de ses actes. La question est de savoir si la liberté se comporte ainsi. Nous le nions avec la doctrine catholique, qui affirme que nous pouvons toujours résister à la grâce. C'est le privilége de l'homme et de tout être libre. Sans doute cette persistance est un grand malheur, car c'est faire ce qu'a fait Satan, le prince et l'auteur du mal; mais enfin nous le pouvons à nos risques et périls, et nous ne résistons que trop souvent. Il y a un canon du concile de Trente qui dit formellement : Celui qui affirme que l'homme ne peut pas résister à la grâce et qu'il est toujours obligé d'y céder, qu'il soit anathème! « Si quis dixerit liberum arbitrium à Deo motum et excitatum non posse dissentire, si velit, anathema sit! » (Conc. Trid., sess. 6, can. 4.) Cette proposition est éminemment philosophique, car elle exprime exactement une puissance et un fait de la nature humaine. Cela veut dire que l'homme est si grand par sa volonté, qu'il peut résister à Dieu même.

Terminons par l'exposé de quelques cas extraordinaires où la nécessité morale se confond presque avec la nécessité physique. Là nous trouvons des difficultés que Dieu seul peut résoudre. Il y a des états de l'âme où la passion arrive à un tel paroxysme, que la volonté est opprimée, entraînée et paraît nécessitée. Il y en a d'autres où l'imagination est tellement exaltée que la raison n'a

plus la puissance d'elle-même. Tels les excès du fanatisme religieux, politique, ou autre, dans lesquels l'intelligence de l'homme est si pervertie, qu'il voit comme vérités des erreurs monstrueuses, sa conscience si dépravée, qu'il admet comme vertus des crimes abominables, à peu près comme dans la démence.

Il y a des hommes qui ont des monomanies de meurtres et de crimes. On ne peut le nier, même quand on n'est pas la dupe de toutes les monomanies des légistes et des médecins, qui en trouvent toujours une à propos quand il s'agit d'innocenter un coupable. Il y a des monomanies réelles, du vol, par exemple. J'ai connu un homme très-respectable d'ailleurs, très-considéré dans la société où il a vécu longtemps et tenait une place importante, qui avait la monomanie du larcin. Il était marié, avait une famille honorable, et sa femme, qui connaissait sa faiblesse, vidait chaque soir ses poches où elle retrouvait presque toujours, quand il avait dîné en ville, une pièce d'argenterie. Comment expliquer ce penchant fatal dans un homme très-honnête du reste?

Les monomanies du suicide sont plus fréquentes qu'on ne pense. On me citait dernièrement un homme, dont le grand-père s'était tué à quarante ans, dont le père s'était également détruit à quarante ans. Il approchait de cet âge, et, menant assez joyeuse vie, semblait s'être mis au-dessus de cette déplorable tradition. Arrivé à cette année fatale, une mélancolie noire le saisit, et le malheureux se suicida comme son père et son grand-père. Je pourrais multiplier les faits de ce genre, qui ne sont que trop avérés.

En voici d'autres, d'une autre espèce, et qui ne sont pas moins embarrassants. Il peut se trouver dans la vie

d'un homme une telle complication de circonstances fâcheuses, qu'elle semble ne laisser à la volonté qu'un seul parti à prendre, et cependant ce parti est mauvais, criminel. La religion, la morale, la nature le condamnent, et néanmoins il paraît presque inévitable. Ainsi un militaire insulté peut-il refuser de se battre en duel? Dans les régiments, par des raisons que je ne juge pas, on favorise jusqu'à un certain point cette triste pratique. On veut par là, dit-on, obliger les hommes à se respecter mutuellement, et on les fait battre à coups d'épée ou de sabre, pour éviter de plus indignes violences. Je suppose donc qu'un officier ait une affaire de ce genre, et qu'il ait été provoqué ; s'il refuse, son état est perdu, son honneur militaire est terni, il ne peut plus rester au régiment ni dans l'armée. Il sait et sent que le duel est un crime ; il en a horreur et voudrait s'en abstenir. Mais son existence sociale, son honneur, comme les hommes l'entendent, le contraignent jusqu'à un certain point. Sans doute sa volonté n'est point complétement nécessitée, car il n'y a point de nécessité morale absolue; mais enfin jusqu'à quel point est-il libre en cette triste conjoncture, où il est placé entre sa conscience et son état ?

Autre exemple : dans le cours de nos révolutions, et nous en avons tant vu, un homme est au service et il a reçu des bienfaits et des faveurs d'une dynastie. Il en vient une autre, ou il survient autre chose, comme on voudra. S'il est militaire, que fera-t-il ? Faut-il briser son épée et ainsi sa carrière pour tenir son serment ? Je parle d'un homme honnête ; les serments n'embarrassent que ceux-là. Je parle d'un chrétien habitué à suivre la voix de sa conscience et la règle du devoir. Il a une femme, des enfants, point de fortune, il n'a que

son épée et son honneur ; s'il la brise pour le conserver, qui donnera du pain à sa famille ? Faut-il, pour prix de sa fidélité, accepter la misère avec toutes ses horreurs pour lui et surtout pour les siens ?

Vous pouvez sauver un homme par un mensonge qui ne fait de tort à personne, en déclarant, par exemple, que vous n'avez point vu ce que vous avez vu, ou qu'un malheureux poursuivi et auquel vous avez donné asile n'est pas chez vous. Il s'agit de la vie d'un homme, de celle de sa famille peut-être. Sauver la vie à un homme, c'est une grande chose ! Peut-on se permettre le mensonge dans un cas pareil ? Qui de nous, par charité, par humanité, ne s'y croirait autorisé ? Et cependant il est défendu de faire un mal pour obtenir un bien ; la fin ne justifie pas les moyens aux yeux d'une saine morale. Jusqu'à quel point est-on coupable dans une telle occurrence ?

Que dirons-nous de ces malheureuses veuves du Malabar qu'une coutume barbare oblige à se brûler sur le bûcher de leur mari ? Si elles s'y refusent, elles sont rejetées comme le rebut de la société, elles sont condamnées à y vivre dans l'infamie. N'y a-t-il pas là une sorte de nécessité ?

Autre cas plus grave encore et plus obscur. Il y a des hommes que Dieu suscite et prépare comme des instruments de l'accomplissement de ses desseins, et qui par cela même doivent être sous une direction particulière de la Providence, pour amener tel événement dans le monde et en changer la face. Ces hommes-là sont donc conduits d'en haut, Dieu les mène, et, bien que leur liberté individuelle ne soit pas détruite, cependant il y a certains cas où elle est déterminée par l'action divine et comme par une sorte d'instinct supérieur, l'instinct,

par exemple, qui poussait Attila vers Rome, qui pressait les chefs des hordes barbares de se ruer sur l'empire romain comme sur une proie. Car le dessein de Dieu était de renouveler la face du monde par ces invasions, de faire disparaître cette civilisation amollie, et devenue incapable par sa dégradation de recevoir la haute et sévère doctrine du christianisme. Dieu voulait retremper l'humanité dégénérée dans son propre sang et par le sang nouveau des barbares.

Il y a eu des horreurs, des abominations, des meurtres, des massacres, du sang versé par torrents, et ce sont ces hommes qui ont commandé ou exécuté tous ces crimes. Jusqu'à quel point ont-ils été libres dans ces terribles exécutions des peuples? Jusqu'à quel point, si nous voulons regarder plus près de nous, cet homme extraordinaire qui a renouvelé la France et le monde il y a cinquante ans, a-t-il été libre dans ce qu'il a fait? Car il a été évidemment un instrument de Dieu pour rétablir l'ordre après les plus épouvantables désordres, et relever la société et la religion de leurs ruines. Il a commis beaucoup de fautes, de grandes fautes certainement; mais quand Dieu choisit ainsi des hommes pour en faire ses instruments, qui de nous osera faire la part de l'impulsion divine et celle de la volonté humaine?

Enfin, considérons saint Paul renversé sur le chemin de Damas, saint Paul plein de fureur et de menaces, persécutant les disciples du Christ, ayant demandé la mission de les poursuivre et de les saisir pour les livrer aux supplices. Et tout d'un coup, aux portes de Damas où il allait exercer ses fureurs, le voilà qui est jeté à terre comme par un coup de foudre, et il s'écrie au milieu d'une grande lumière qui l'aveugle : Qui êtes-

vous, Seigneur? Je suis le seigneur Jésus que tu persécutes. Il te sera dur de regimber contre l'aiguillon. Alors il dit : Seigneur, que voulez-vous que je fasse? Il se soumet, c'est l'acte de liberté. Mais au premier moment il a été renversé. L'action providentielle a d'abord brisé, changé, retourné sa volonté; puis cette volonté se rend et demande ce qu'elle doit faire. Elle se donne librement.

Voici encore d'autres faits singuliers, et que je donne pour ce qu'ils sont, sans prétendre les expliquer.

Il y a dans notre société des hommes pervertis par les révolutions et les mauvaises doctrines, qui ont grandi et vieilli dans l'incrédulité, et qui se vantent d'être ennemis de la religion, de l'Église et surtout des prêtres. En général, ces prétendus esprits forts ne sont pas si terribles qu'ils se l'imaginent. Ils se donnent des airs d'impiété, se drapent dans l'irréligion comme dans un manteau philosophique, pour se faire une contenance et paraître quelque chose. Or il arrive qu'ils ont une famille ou des amis chrétiens, une femme, une fille pieuses, qui demandent tous les jours et avec ardeur leur conversion, et qui font prier dans les communautés ou dans les confréries religieuses, à Notre-Dame-des-Victoires, par exemple. L'union fait la force dans la prière comme ailleurs, et ainsi une supplication commune a une plus grande énergie pour demander et plus de chances d'obtenir. Un jour, au moment où l'on y pense le moins, toutes les fureurs antireligieuses de cet homme tombent : son cœur est changé, retourné converti, et cet ennemi de Dieu est soudainement renversé par une maladie, par un événement quelconque, par un je ne sais quoi, qui l'a renouvelé sans la parole des hommes; et quand on lui propose de revenir à Dieu,

qu'il blasphémait tout à l'heure, ce tigre se laisse conduire comme un agneau.

Voilà ce qui arrive plus souvent qu'on ne pense. Nous pouvons l'affirmer, nous qui sommes dans les secrets des consciences et de la religion. Faut-il dire que dans ce cas la liberté est contrainte jusqu'à un certain point par la vertu d'en haut que la prière attire? Faut-il admettre une prière qui force, comme disent les Allemands, *zwing-gebet?* Nous affirmerons simplement que la liberté est inclinée par la grâce de Dieu. Au milieu de ses égarements, cette âme a été touchée par la grâce, et elle lui a cédé, elle s'est rendue; elle a réagi vers l'influence divine par son acte de foi et le mouvement de sa volonté. Mais, au premier moment, elle a été changée par la grâce prévenante, qui a bouleversé ses dispositions, et l'a portée à vouloir ce qu'elle avait repoussé jusque-là.

J'ajouterai une considération. De même que Dieu, en agissant par la grâce prévenante sur les âmes, semble parfois les nécessiter à bien faire, ne peut-il pas y avoir une autre puissance contraire à celle de Dieu, qui les envahisse et les contraigne en certains cas à agir pour le mal? On a parlé de tout temps de pactes avec le démon, avec Satan. Qu'est-ce que cela veut dire? Cela veut dire que, dans un intérêt quelconque, pour un plaisir, une jouissance, une gloire, un amour, une fortune, tout ce qu'on voudra, une âme peut se donner librement et complétement au mal, en jurant de se vouer à son service et à sa cause, si le prince du mal lui procure ce qu'elle convoite. En se donnant au mal, elle se livre donc à celui qui en est l'auteur, à l'ennemi de Dieu et de l'homme. Ainsi on peut faire dans le cours de la vie ce qui malheureuse-

ment s'accomplit trop souvent à la mort, quand une âme quitte ce monde, esclave du mal auquel elle s'est donnée par le péché, par l'habitude du péché et par le crime. Alors sa volonté, qui n'a pu ou voulu se retourner vers Dieu, se trouve dans un état de servitude; elle reste liée à celui à qui elle s'est donnée, et comme l'épreuve de ce monde est achevée, elle ne peut plus se reprendre, et participe nécessairement à l'éternité malheureuse du prince des ténèbres et de l'enfer.

Résumons en quelques mots ce que nous venons d'exposer. Il n'y a qu'une chose qui détruise la liberté, la nécessité; il n'y a qu'une nécessité absolue, la nécessité physique ou la nécessité par nature; la nécessité relative, ou par conséquence, n'est qu'une nécessité logique; et la nécessité morale n'est qu'une grande difficulté, ou une grande répugnance : on peut toujours la surmonter avec l'aide de la grâce. Toujours on peut dominer la nature par la grâce, la raison par le libre arbitre, et résister à la grâce elle-même par la liberté. Enfin, il y a des cas où la nécessité morale paraît se confondre avec la nécessité physique, où l'acte humain semble nécessité par l'action providentielle qui s'en sert comme d'un instrument. Quelle est dans ce cas la part de la liberté humaine? Dieu seul peut le savoir et la faire.

CHAPITRE XI

INFLUENCE DE L'IGNORANCE SUR LA LIBERTÉ

Causes qui affaiblissent l'acte libre. — L'ignorance invincible et vincible. — Conditions et effets de l'ignorance invincible. — Causes et variétés de l'ignorance vincible. — La première excuse toujours du péché, la seconde tantôt l'atténue, tantôt l'augmente.

Après avoir examiné ce qui détruit l'acte libre, il nous reste à exposer ce qui le diminue ou l'affaiblit. Il y a plusieurs causes que les théologiens ramènent communément à l'ignorance, la passion, la violence et la crainte, auxquelles nous en ajouterons une autre, dont l'influence n'a point été assez remarquée, l'habitude. Nous allons nous occuper dans ce chapitre de l'ignorance, en tant qu'elle infirme l'acte libre, et diminue par là même la responsabilité de l'agent, son mérite ou son démérite.

Dans toutes ces recherches, nous en appelons surtout à la conscience, à la réflexion sur soi-même. Ces considérations sont graves, car il s'agit de déterminer comment notre liberté s'exerce dans sa plénitude, et comment elle est atténuée, altérée; quelles sont les influences intrinsèques ou extrinsèques qui agissent sur elle pour la fortifier ou la diminuer; et comme de l'exercice de la liberté dépendent sa moralité, sa responsabilité, et par conséquent notre vie actuelle et notre vie future, il n'y a point d'étude plus importante ni d'un intérêt plus pratique.

L'ignorance, dont nous allons parler, n'est pas l'ignorance en général, mais seulement celle qui concerne l'ordre moral. On peut être fort ignorant et être un homme très-honnête, comme aussi l'instruction la plus profonde ou la plus étendue n'est pas toujours un gage de moralité. C'est que l'ignorance est de diverses espèces. Celui qui est très-versé dans les sciences physiques et mathématiques peut être très-ignorant dans la religion et la morale, et réciproquement. Il n'est pas rare de rencontrer des hommes de savoir qui ignorent les points essentiels de la science des mœurs, comme aussi il y a des hommes fort instruits de leurs devoirs et plus ou moins ignorants sur tout le reste. L'ignorance des vérités spéculatives est permise, car tous n'ont pas les moyens ni le temps de s'en instruire. Mais il n'est permis à personne d'ignorer les vérités morales qui influent directement sur la conduite. Suivant qu'on les connaît ou les ignore, la vie actuelle prend une autre direction, et la vie future elle-même en dépend.

Chacun a dans le monde, et par le fait même de son existence, une certaine position qui détermine ce qu'il doit faire ou éviter. D'abord, nous sommes tous des hommes, et à ce titre nous avons déjà des devoirs à remplir, les devoirs qui incombent à l'humanité. Il faut donc les connaître, afin de vivre en hommes. Nous sommes en outre membres d'une société civile, participants à ses avantages et à ses charges. Peu importe ici qu'elle soit constituée politiquement d'une manière ou d'une autre. Qu'il y ait un peu plus ou un peu moins de liberté, cela ne fait rien sous le rapport moral; car les devoirs généraux des membres d'une société dérivent de la constitution sociale, et non de l'organisation politique. Donc, Français, Anglais ou

Allemands, nous avons des devoirs à remplir vis-à-vis de nos concitoyens, et par conséquent il faut les connaître.

Puis, outre notre qualité d'hommes et de citoyens, nous avons celle de chrétiens, c'est-à-dire d'hommes régénérés, participants à une vie surnaturelle et divine, ce qui constitue proprement le caractère indestructible du christianisme. Ce caractère de chrétien impose aussi certaines obligations qu'on ne doit pas ignorer.

Enfin, outre ces obligations générales, il y en a qui nous sont propres. Chacun de nous a un état; il exerce dans la société une certaine fonction; des devoirs sont attachés à cet état, inhérents à cette fonction. Il doit les savoir.

Il est clair que si l'on ignore ces devoirs entièrement ou en partie, on n'est pas apte à les accomplir, et qu'ainsi, ne les remplissant pas ou les remplissant mal, on n'est pas dans l'ordre, on encourt un certain démérite, on est dans l'immoralité. Car, ne l'oublions pas, il y a deux élémens de l'acte libre : la raison qui reconnaît ce qu'il faut faire ou éviter, et la volonté qui réalise ce que la raison commande ou conseille. Or, l'un de ces deux élémens manquant, l'acte libre n'existe plus, et dès lors les conséquences de l'acte libre manquent aussi, la responsabilité, le mérite ou le démérite, le vice ou la vertu. Or, dans le cas d'ignorance, la part de la raison fait défaut.

Mais il s'agit de savoir si cette ignorance est volontaire ou involontaire, vincible ou invincible; si elle est le résultat d'une négligence coupable, ou si elle n'a été aucunement voulue. Car les actes ont une autre valeur morale, selon qu'ils ont été occasionnés ou ac-

compagnés par l'une ou l'autre de ces ignorances. Il n'y a point d'immoralité à agir contre le devoir ou à s'en abstenir, quand on l'ignore absolument; il y en a, au contraire, quand cette ignorance a été directement ou indirectement voulue. Car en ne voulant pas s'instruire de ce qu'on doit savoir, ou en négligeant de le faire, on a posé sciemment une cause de mal, dont les conséquences, non voulues en elles-mêmes, reviennent cependant à la charge de la volonté qui les a amenées avec et dans leur cause. Si donc j'ignore mes devoirs par ma faute, si je n'ai pas voulu m'en instruire, si j'ai négligé de reconnaître mes obligations et d'être renseigné sur les exigences de mon état, je deviens responsable et coupable de tout le mal qui peut sortir de cette ignorance.

Il faut donc distinguer, et cette distinction est très-importante dans la pratique entre l'ignorance invincible et l'ignorance vincible. La première est absolue, entière, non voulue, accompagnée d'une parfaite bonne foi ; elle a lieu quand il est impossible physiquement et moralement de connaître la loi, soit qu'elle n'ait pas été promulguée, soit que, pour des raisons indépendantes de l'agent moral et étrangères à sa volonté, bien que promulguée, elle ne soit point parvenue jusqu'à lui. Il est évident que dans ces cas il n'est responsable ni de ses ignorances ni de ses suites. L'ignorance vincible en diffère en ce qu'elle est le résultat d'une négligence coupable; on n'a pas envisagé sérieusement les obligations qui incombent; on s'est abstenu à dessein, dans l'espoir de s'affranchir de ce qu'on pressentait en elles de gênant ou d'importun. *Noluit intelligere ut bene ageret;* il n'a pas voulu comprendre, de peur d'être obligé à bien faire, dit l'Écriture. Aussi une telle

ignorance n'excuse-t-elle aucunement ; au contraire, aux conséquences immorales qu'elle produit et qui pèseront sur la tête de l'agent elle ajoute une culpabilité de plus, celle d'avoir été positivement voulue.

Mais ce qui est difficile, c'est de discerner les cas où l'ignorance est invincible de ceux où elle a été vincible. En théorie, et d'une manière générale, on les distingue aisément ; mais dans la pratique, par exemple dans la confession, c'est autre chose.

Les théologiens et les moralistes diront avec raison : que si physiquement et moralement on n'a pu acquérir les connaissances nécessaires à l'accomplissement d'un devoir, on n'est pas coupable de son omission ou des actes qui y seraient contraires ; que l'ignorance, ou la privation inévitable d'une certaine instruction dans des circonstances données, ôte la responsabilité et excuse de toute faute. Tout cela est vrai, incontestable ; mais il reste à déterminer, et c'est là le nœud de la question, quand il y a eu réellement impossibilité physique ou morale, et si l'on a fait sincèrement tout ce qu'il était possible de faire pour connaître son devoir. Or, pour cela il faut remonter aux causes souvent lointaines de cette ignorance, peser, analyser, mesurer la somme des tentatives et des efforts pour s'instruire de ses obligations, et l'on avouera que cet examen de conscience n'est pas des plus faciles. C'est là aussi ce qui rend la direction des âmes si épineuse, si périlleuse même, en certains cas, lorsqu'il s'agit de décider, par exemple, si les suites de telle action sont imputables au pénitent, s'il est tenu de réparer un dommage, une injustice causés par son ignorance. Ici reviennent ces cas compliqués où la nécessité morale semble s'identifier avec la nécessité physique, et dont Dieu seul, qui voit le fond

du cœur, peut juger la culpabilité. Pour éclaircir cette matière, prenons des exemples.

Voici un des cas les plus graves. Pour connaître la loi évangélique, il faut qu'elle soit annoncée; car dit l'apôtre : Comment connaîtront-ils la loi si personne ne la leur annonce, et comment leur serait-elle annoncée, s'il n'y a des hommes envoyés de Dieu même pour les en instruire ? Donc la foi vient de l'enseignement donné par la parole; on croit à cause de la parole entendue : *fides ex auditu.*

Or, il y a des hommes qui n'ont jamais entendu d'apôtre, auxquels l'Evangile n'a jamais été enseigné. Ils ignorent complétement la loi révélée, la parole divine, la doctrine chrétienne; et, par conséquent, vivant dans la condition purement naturelle, ils n'ont pour lumière et pour guide que leur raison et leur conscience. Il est évident que ces hommes sont dans une ignorance invincible relativement aux devoirs que le christianisme impose. Car justement parce que la loi chrétienne est révélée et surnaturelle, leur raison est incapable de la découvrir. Si donc la religion chrétienne est au-dessus de la raison et de la conscience humaines, tous ceux qui n'ont pas été évangélisés, ni prêchés, sont dans l'impossibilité de la connaître. Telle est en effet la condition de beaucoup de païens. Sont-ils coupables de cette ignorance et de l'inobservation de la loi chrétienne ? Non, saint Augustin le dit formellement. Leur infidélité n'est pas un péché. Leur ignorance ne leur est pas imputable; seulement, ils portent les suites du péché d'origine, et ils sont privés, par cela même, du rapport direct avec Dieu, de toutes les grâces qui en sortent et dont il avait plu à Dieu de gratifier l'homme dans sa création, rapport et grâces qu'il a perdus par sa

faute, et qu'il ne peut plus recouvrer par lui-même. Ils sont donc dans un état de peine et de décadence par la privation ou le dépouillement de la grâce primitive, c'est-à-dire qu'ils restent dans l'état naturel déchu où leur naissance les a placés. Leur ignorance n'est donc pas un péché, mais une peine, suite du péché d'origine. *Non est peccatum, sed pœna*, dit saint Augustin.

Mais quelle est cette peine? Ici, une explication est nécessaire; car ces choses, en général, sont mal comprises, non par la faute des théologiens qui disent ce qu'il faut dire, mais à cause de la légèreté de ceux qu'ils instruisent. Il y a peu d'hommes qui écoutent sérieusement et sachent méditer les grandes vérités.

Il y a deux vies pour l'homme, la vie naturelle et la vie surnaturelle. Nous recevons la vie naturelle par la génération physique et la conception dans le sein maternel. Or cette vie, suivant la doctrine chrétienne, se trouve altérée, viciée, dégradée par le péché de nos premiers parents, dont les suites transmises avec et par la génération détériorent la nature humaine sans la changer dans son essence, obscurcissent la raison sans la détruire, et inclinent la volonté au mal, tandis qu'auparavant elle était portée au bien. Voilà l'état dans lequel nous naissons.

Mais il y a une autre vie, la vie surnaturelle, qui provient de la grâce. Cette grâce, Dieu seul la donne, et elle est communiquée par le sacrement de la régénération, qu'on appelle le baptême. Le baptême ajoute donc à la vie naturelle une vie nouvelle qui élève, épure et sanctifie la première; il fait de l'homme une nouvelle créature, le réconcilie avec Dieu, et par cette réhabilitation le rend participant de la vie divine, à

laquelle il n'a pas droit selon la condition de sa nature, et que Dieu ne lui communique que par son bon plaisir. C'est donc une grâce spéciale, un bienfait, un don, une miséricorde. Dieu l'accorde à qui il lui plaît, comme il lui plaît, car elle n'est pas due; et si dans sa justice il avait voulu laisser l'homme dans l'état où le péché originel l'a précipité, il l'aurait pu sans manquer à sa justice.

L'homme alors eût été privé de la communication surnaturelle à la vie divine, mais non séparé de Dieu absolument; car, d'après les conditions de sa nature, il est en rapport avec Dieu, soit par la nature extérieure, soit par sa propre nature, par sa raison, sa conscience, par tous les moyens naturels qui soutiennent l'existence humaine. Donc, tous ceux qui ne sont pas régénérés par le baptême sont étrangers à cette vie supérieure; ils restent dans l'état naturel, c'est-à-dire qu'ils reçoivent au moment de la conception une âme et un corps, une existence humaine, une nature humaine, qui a été restreinte, obscurcie, viciée, inclinée au mal par le péché originel, mais qui est bonne encore dans son fond. Elle a été gâtée jusqu'à un certain point, mais non pervertie dans son essence, comme Luther et Jansénius l'affirment. Elle a été détériorée, mais il lui reste encore une grande part de sa bonté native. La preuve en est que la raison humaine, tout obscurcie qu'elle est, est capable de connaître la vérité, témoin les progrès merveilleux des païens dans les sciences et les arts. De même la volonté humaine, même dans la servitude du péché et avec un penchant inné au mal, peut faire de bonnes actions et acquérir des vertus par l'exercice moral de sa liberté, comme on le voit dans les sages de l'antiquité.

Toutefois l'ignorance en ce cas, bien qu'invincible,

et excusant certainement du péché, n'en est pas moins un grand malheur, puisqu'elle prive des avantages attachés à la connaissance et à l'observation de la loi révélée, puisqu'elle exclut la participation directe à la vie divine, à cette vie éternelle que donne la grâce. Assurément l'âme humaine, dans cet état, ne peut jouir de la vision béatifique de Dieu, de la contemplation du bien en soi. Mais est-elle déshéritée de tout commerce avec Dieu, si dans le temps de son épreuve elle a agi moralement, selon sa conscience, conformément aux lumières naturelles de la raison ? Nous ne le croyons pas. Car si les hommes naturellement sages sont capables, comme l'enseigne la doctrine catholique, de reconnaître certaines vérités, surtout les vérités morales, et de faire de bonnes actions, il est juste qu'ils obtiennent une récompense proportionnée à leurs mérites, un bonheur en rapport avec leur bonne volonté; en un mot, une condition future, difficile à qualifier et à définir, mais où il y aura une certaine mesure de puissance et de bien-être. Affirmer que tous ces hommes sont damnés, c'est dire seulement qu'ils ne pourront jouir de la vue de Dieu : ce qui est en effet la plus pénible des privations et la plus grande peine. Ce n'est point dire qu'ils soient incapables de tout bien et de tout bonheur, si, comme dit saint Paul, ils ont suivi la voix de leur conscience, qui leur tenait lieu de loi; s'ils ont aimé la justice par-dessus toutes choses, cherché sérieusement la vérité, et tout sacrifié pour la faire prévaloir. Ces âmes qui suivent de bonne foi la lumière naturelle et les impulsions de la conscience, qui aiment et font le bien autant qu'elles le peuvent dans leur situation, sont sans doute comme le centurion Corneille agréables à Dieu, qui ne fait point acception des personnes, dit

saint Pierre, mais regarde avec complaisance en toute nation ceux qui le craignent et accomplissent la justice.

Ce cas est une pierre d'achoppement pour beaucoup de personnes. On dit : mais enfin il y a tant de millions d'infidèles, d'idolâtres, de mahométans..... que deviennent toutes ces âmes après cette vie ? Est-ce qu'elles seront toutes damnées, jetées au feu de l'enfer? Oui, ces âmes sont condamnées, comme nous venons de l'expliquer, à ne pas jouir de la vue de Dieu, qui est le plus grand des bonheurs, la félicité suprême, parce qu'elles n'ont pas reçu la parole divine et la foi qui en émane; parce qu'elles n'ont pas été régénérées par le baptême et introduites dans la société même de Dieu par l'union avec Jésus-Christ. Mais au-dessous de cette félicité souveraine, n'y a-t-il pas d'autres degrés d'être et de bien-être pour ceux auxquels, comme dit l'apôtre, leur conscience a tenu lieu de loi, et qui ont fait naturellement les choses de la loi sans posséder la loi : *Naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex.* (Rom., chap. II, 14.)

Il est souvent difficile de déterminer quand l'ignorance est vraiment invincible. Pour qu'elle soit telle, il faut qu'on ait fait absolument tout ce qui est possible pour s'instruire, qu'on n'ait rien négligé de ce qui pouvait être employé, ce qui n'est pas aisé à apprécier. Qui dira précisément tout ce qu'il faut faire ? Ou bien faut-il seulement avoir pris tous les soins ordinaires, comme disent les théologiens, toutes les précautions que prennent les personnes prudentes ? Ce n'est pas encore bien clair. Des personnes prudentes ! mais qui est-ce qui constitue une personne prudente ? A quoi la reconnaître ou la trouver ? quelle mesure lui appli-

quer pour la discerner ? Tout cela est donc assez vague dans la pratique.

Voici un autre cas plus compliqué que le précédent. Les hérétiques, les schismatiques peuvent-ils être dans une ignorance invincible à l'égard de la vraie religion, de la religion catholique? Je ne sais pas si des hérétiques ou des schismatiques liront ce livre. Si cela arrive, je les prie de croire que mon unique intention est de discuter ici une question grave avec impartialité, pour nous éclairer sans vouloir faire de peine à personne. Nous ne pouvons éluder ces questions, quand elles se présentent, et leur discussion peut être utile à tous : aux catholiques pour se fortifier dans leur foi, à nos frères séparés pour reconnaître où ils en sont.

Je demande donc si un hérétique ou un schismatique peut arguer d'une ignorance absolument invincible. Cela me semble difficile, et voici pourquoi. Un schisme est une séparation, par conséquent une négation. Donc, quand on embrasse un schisme et qu'on se sépare, on connaît jusqu'à un certain point, au moins confusément, ce dont on se sépare; sans quoi on ne trouverait plus la limite du schisme, on ne distinguerait pas en quoi il consiste. Dès lors, par cela qu'on connaît en quelque manière ce qu'on renie, ce dont on se sépare, on ne peut prétexter une ignorance complète. Il y a au moins des doutes, l'ignorance ne peut être dite invincible. Ceci est encore plus clair dans le cas d'hérésie. Car alors on proteste, d'où le nom de protestant; on proteste contre une vérité de foi; on la connaît donc, sinon la protestation n'aurait pas de sens. Toute protestation suppose une vérité positive qu'elle nie, comme toute erreur une vérité dont elle s'écarte. Donc, le protestant qui préfère des opinions particulières aux dogmes de l'Église

connaît jusqu'à un certain point ces dogmes. Par cela même qu'il les rejette, il doit en avoir une connaissance au moins confuse, autrement sa négation serait aveugle.

Puis il y a encore une autre considération assez grave, surtout dans le cas de l'hérésie ou du protestantisme. C'est que dans ce système, ou à ce point de vue religieux, on pose pour règle, à la place de l'autorité de l'Église, la raison de chacun ou le sens privé, chacun pouvant et devant, à l'aide de l'Esprit-Saint, interpréter et expliquer l'Écriture par son jugement propre, et ainsi se faire ses dogmes ou ne s'en faire pas. On provoque donc la réflexion, le raisonnement, la discussion de toutes manières, et ainsi il y a bien moins de chances pour les esprits d'être entraînés par l'enseignement des pasteurs, et de se trouver dans une ignorance invincible. Il y a encore une autre cause qui rend cet entraînement plus difficile. Chez les catholiques, l'autorité de l'Église est reconnue; on n'est catholique qu'à cette condition. C'est Dieu qui parle par l'Église, elle est le dépositaire et l'interprète infaillible de sa parole, et ses prêtres enseignent en son nom; par conséquent il faut accepter la parole de l'Église comme celle de Dieu même, sans quoi on n'est plus catholique : *Qui vos audit me audit, qui vos spernit me spernit;* celui qui vous écoute m'écoute, celui qui vous méprise me méprise, a dit Jésus-Christ à ses apôtres. Donc, le catholique qui a foi en la mission divine de l'Église n'a pas à délibérer ni à discuter ce qu'il doit croire, et quand il croit, il n'a plus d'inquiétude que celle de pratiquer ce qu'il croit, parce que son assentiment est fondé sur la foi en la parole divine. On peut dire jusqu'à un certain point qu'il est entraîné par sa foi.

Mais dans le protestantisme ce n'est plus la même

chose. Là, qu'est-ce qui enseigne? C'est le ministre. Qu'est-ce que le ministre? M. de Maistre a dit : « C'est un monsieur habillé de noir qui parle morale, mais je dirai plus révérencieusement, c'est un homme plus ou moins savant, qui expose ses opinions en matière religieuse. C'est, si l'on veut, un philosophe qui disserte sur la religion et tout ce qui y ressemble; c'est tout au plus un philosophe chrétien, et encore pas toujours, et comme il fait profession de n'être point lié par la tradition, ni soumis à une autorité quelconque, mais d'expliquer la parole sacrée par l'interprétation particulière que l'Esprit-Saint lui suggère, chacun de ses auditeurs a le droit d'en faire autant, et ainsi de mettre son interprétation ou son opinion en face ou en opposition de celle du maître. Il n'y a donc là aucune autorité divine et qui oblige; c'est une affaire de raison et de raisonnement, d'examen, de critique, de discussion, et c'est pourquoi l'entraînement n'est pas facile. Enfin, moi catholique, croyant et pratiquant autant que je puis, je n'ai plus d'inquiétude sur l'objet de ma foi, qui m'est garanti par l'autorité divine que je reconnais, et à laquelle je me soumets : je crois et j'agis en conséquence. Mais si ma foi et aussi mon salut étaient basés sur une opinion purement humaine, l'opinion de monsieur un tel, si savant qu'il soit ou la mienne propre, oh! alors, je le comprends, je ne serais pas tranquille, car il y aurait toujours lieu de penser autrement, par conséquent de douter et de s'inquiéter. » Qu'on me permette de citer ici ma propre expérience.

J'ai été professeur de philosophie très-jeune. J'étais plein d'ardeur et de zèle pour la science, et je cherchais à m'éclairer par tous les moyens possibles. Dans ce temps-là, si ma foi chrétienne sommeillait, elle n'était pas

éteinte ; mais je cherchais la vérité dans la philosophie et par les philosophes ; je la cherchais très-sérieusement et de bonne foi. J'enseignais publiquement dans une académie et devant un nombreux auditoire, et comme on le fait dans une position pareille, pour peu qu'on ait de vie et d'intelligence, j'y mettais toute la puissance de mes facultés et toute la chaleur de mon âme. J'exposais sincèrement ce que je croyais la vérité. J'avais du succès, mais ce succès me tourmentait, car j'entendais presque toujours au dedans une voix qui me disait : Est-ce que tu es bien sûr de ce que tu dis là? quelle garantie as-tu que c'est la vérité? Cependant tu parles avec ardeur, avec assurance, tu persuades ces jeunes gens ; tu les entraînes dans le courant de tes pensées, dans la voie de ton propre esprit ; es-tu bien certain de ne pas les mener à l'erreur, à l'illusion? Voilà ce que j'entendais au fond de ma conscience, et ma conscience me forçait de répondre : que, tout en croyant à la vérité de ce que j'enseignais, je n'étais au fond sûr de rien, et que demain peut-être je penserais autrement. Cette position est cruelle, et elle l'est tellement pour une âme droite et qui aime le vrai, que moi qui ai eu le malheur de m'y trouver pendant plusieurs années, j'ai manqué en mourir, accablé sous le poids d'une telle responsabilité, et consumé par le désir stérile et désespéré de trouver la certitude et la vérité.

Or, la plupart des protestants intelligents et de bonne foi en sont là. Et moi aussi, j'étais de très-bonne foi, mais je n'en étais pas moins inquiet, tourmenté, déchiré, et qu'on y fasse attention, la plupart des protestants éclairés le sont aussi d'une manière singulière. Je n'en ai point rencontré un seul de ceux-là, et j'en ai connu beaucoup, puisque j'ai vécu vingt-cinq ans au

milieu d'eux, qui ne fût poussé à entrer en discussion sur les choses religieuses, et spécialement sur les points controversés avec l'Église catholique; ce qui n'arrive pas, quand on est sûr de posséder la vérité, quand on est fermement établi dans sa croyance, quand on a une foi solide et fondée, chose très-rare chez les protestants, et malheureusement, d'après ce que nous venons de dire, il ne semble pas qu'ils puissent prétexter une ignorance invincible. Il y a pour eux trop de raisons de douter et pas assez de croire; l'excuse de l'entraînement s'y trouve moins que partout ailleurs.

L'ignorance invincible devient moins possible ou moins probable à mesure que les hommes sont plus éclairés. Ainsi dans les classes supérieures de la société, où les connaissances sont plus répandues, plus multipliées, on a plus de moyens de connaître la vérité, par conséquent moins de chances d'ignorance, surtout en ce qui regarde les devoirs de l'homme, du chrétien, du citoyen et de la profession. Plus on a fait d'études, plus on a de lumières, plus aussi on est en mesure de reconnaître les obligations que ces diverses situations imposent, et ce qu'il faut faire pour les remplir.

Il est encore évident qu'il n'y a pas d'ignorance invincible des vérités fondamentales du droit naturel, sauf dans les cas d'idiotisme, parce que tout homme, par cela qu'il est un homme, ne peut entrer en rapport avec ses semblables sans que les idées du bien, de la justice, et les obligations les plus générales qui en sortent, ne se manifestent dans sa conscience, comme les axiomes et les lois de la pensée se déclarent quand il exerce les facultés de son esprit. Les théologiens ont cependant disputé sur ce point; mais on s'accorde généralement à reconnaître que, si l'ignorance invincible

des principes fondamentaux de la morale, du droit naturel et de leurs corollaires les plus prochains est inadmissible, elle peut exister pour des conséquences plus éloignées, dont la liaison avec leurs principes n'étant pas d'évidence immédiate peut être démontrée et discutée par le raisonnement.

On reconnaît l'ignorance invincible à ce caractère, qu'il y a eu absence complète de doute avant d'agir, et qu'on n'a pas même songé à mettre en question la légitimité de l'acte. Mais pour peu qu'il y ait eu d'incertitude, d'inquiétude, d'agitation; si, au moins d'une manière confuse, il y a eu soupçon du bien à faire ou du mal à éviter, alors il y avait un motif de chercher à s'instruire, une excitation à s'éclairer davantage, et l'on devient coupable jusqu'à un certain point si on ne le fait pas.

Il y a des péchés d'ignorance, et par conséquent une ignorance qui n'est pas invincible. C'est ce qu'affirment ces paroles du Psalmiste : *Delicta juventutis meæ et ignorantias meas ne memineris, Domine;* Seigneur, oubliez les péchés de ma jeunesse et mes ignorances. Il y a donc des ignorances qui n'excusent pas. Rappelons-nous cette belle parole de Jésus-Christ sur la croix : Mon père, pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font; *Pater, dimitte illis, nesciunt enim quid faciunt.* L'ignorance de ses bourreaux a besoin de pardon, donc elle est coupable; elle n'était donc pas invincible.

Cette sorte d'ignorance s'appelle vincible, parce qu'on aurait pu l'éviter avec quelques efforts. Elle provient de la négligence à s'instruire, et par conséquent elle est imputable à la volonté. Elle est un péché; car on n'a pas voulu être éclairé, ou on a négligé d'en

prendre les moyens; si donc on tombe dans le mal, c'est par sa faute. On a repoussé les lumières qui devaient en préserver; c'est donc une ignorance volontaire à un certain degré, et qui entraîne la culpabilité.

Cependant il est vrai de dire que, sous un autre rapport, elle atténue aussi la gravité de l'acte. Car toutes les fois qu'il y a ignorance, même vincible, on connaît moins le mal, et par là on le commet plus légèrement et avec moins de malice, excepté dans le cas où l'on ignore sciemment, quand on ne veut pas s'instruire, quand on refuse expressément ce qui peut détruire l'ignorance qui dans ce cas s'appelle crasse ou grossière. Il y a dans le monde une multitude d'hommes qui ignorent complétement certains devoirs, non les obligations de la morale et du droit naturel; grâce à Dieu, par la conscience et la raison, on les reconnaît jusqu'à un certain point, au moins dans les choses nécessaires; mais, par exemple, ce qui concerne les préceptes et la perfection de la vie chrétienne, ou les devoirs de religion. On rencontre en général dans la société une grossière ignorance à cet égard, et la plupart ne se donnent point la peine de s'en instruire. Cependant on parle souvent de ces choses, on en juge, on en décide, on a une opinion, une idée, peut-être une religion à soi, sans avoir jamais étudié, médité, approfondi l'enseignement de l'Eglise, et de là beaucoup de paroles vaines, imprudentes, insensées, quelquefois blasphématoires.

L'ignorance est moins grossière et plus excusable si l'on fait quelque chose pour s'éclairer, sans cependant faire tout ce qui serait nécessaire. Ainsi il y a des chrétiens qui connaissent leur religion d'une manière générale et en bloc, mais qui ne veulent pas y

regarder de près, ni l'approfondir. Ils ont peur de trop s'en occuper, soit par paresse, soit peut-être que leur foi n'étant pas solide ils craignent d'être ébranlés, agités. Ils se réduisent donc à ce qu'on appelle la foi du charbonnier, foi obscure, comme son nom l'indique. Quoi qu'on en ait dit, l'Église ne recommande pas cette sorte de foi, qui le plus souvent est une foi morte; car l'Église n'aime point l'obscurité, l'ignorance; elle veut qu'on s'instruise des vérités éternelles, et ceux qui prétendent qu'elle cherche à aveugler les esprits, pour les abêtir et les dominer, se trompent ou la calomnient. Ce ne sont pas les ignorants qu'on conduit le plus facilement. En général ils sont très-difficiles à mener, surtout quand ils sont entêtés, et ils le sont presque toujours, justement à cause de leur ignorance et de ses préventions. On s'en tire mieux avec les gens d'esprit, et d'un bon esprit, surtout s'ils ont du bon sens et de la droiture de cœur. Pour conduire les bêtes, il faut le fouet et le bâton. Cela ne va point à l'Église, qui a été fondée par la vertu de la parole et non par la violence. Or la vertu de la parole, c'est la lumière de la vérité, plus puissante que toutes les violences, et c'est pourquoi l'Évangile appelle tous les peuples des ténèbres de l'ignorance à l'admirable lumière de Dieu, et des obscurités inévitables de la foi à la contemplation des clartés éternelles et de Celui qui en est le foyer, suivant ces belles paroles de saint Paul aux Corinthiens : « Nos vero omnes, revelata facie, gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur de claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu. » (II Cor., ch. III, 18.) Pour nous, qui n'avons pas de voile sur les yeux et qui contemplons la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en son image, nous avançant

de clarté en clarté, comme par l'illumination de l'Esprit de Dieu.

Enfin il y a une ignorance voulue, préméditée, et qu'on appelle ignorance affectée. Dans ce cas, on ignore parce qu'on refuse expressément de s'instruire, parce qu'on ne veut pas être éclairé. Et pourquoi ne le veut-on pas? En général pour trois raisons : la première, parce qu'il est fort incommode de connaître la loi, quand on est décidé à ne pas l'accomplir ; on préfère l'ignorer pour passer par-dessus ou s'en passer. C'est ce qui est exprimé dans cette parole de Job : « Dixerant Deo : Scientiam viarum tuarum nolumus. » Nous ne voulons pas connaître vos voies. C'est que, si l'on sait ce qui est mal, on est obligé en conscience de l'éviter, et quand on ne veut pas faire ce qui est bien, on aime mieux l'ignorer. On méconnaît ses devoirs pour ne pas être obligé de les remplir.

J'ai connu un homme d'esprit et de cœur, mais qui aimait trop ses aises et ses plaisirs. Grâce à une éducation chrétienne il avait encore de la foi, et une conscience assez délicate. Mais la jeunesse avait amené bien des écarts et des folies. Cependant il sentait le besoin de revenir à Dieu. Marié, père de famille, ayant un état honorable, il demanda à s'instruire de la religion; il comprit la vérité et la profondeur du dogme chrétien, et en même temps ses conséquences dans la morale et pour la conduite de la vie ; il vit clairement tous les devoirs que sa foi lui imposait, et alors il s'écria involontairement : « Oh ! oui, la religion chrétienne est belle, mais elle est bien gênante. » Cela est vrai, la religion de Jésus-Christ est gênante, et il faut qu'elle le soit pour qu'elle serve à quelque chose. Malheur à elle si elle ne gênait point, car elle perdrait sa vertu, et elle manque-

rait son but. Elle est descendue du ciel pour nous gêner, c'est-à-dire pour nous corriger, nous redresser, nous ramener à Dieu en nous détournant du mal, et c'est ce qu'elle fait par son enseignement, par ses préceptes, par ses conseils, par tous les moyens de sa discipline, par ses promesses et ses menaces.

En second lieu, il y a ignorance affectée par la paresse d'apprendre, surtout à un certain âge. Comment! Il faut que je rapprenne mon catéchisme comme un enfant! Sans doute, si vous ne l'avez pas appris autrefois, ou si vous l'avez oublié. Nous sommes tous très-paresseux, et tout ce qui nous coûte un peu de peine d'esprit, par la réflexion et la méditation, nous l'évitons autant que possible s'il n'y a pas de nécessité. En général, il faut la stimulation du besoin pour nous forcer au travail, et la plupart des hommes restent dans l'ignorance par inertie et par lâcheté.

Il y a encore une troisième raison, et ce n'est pas la plus faible: l'amour-propre. On a honte de paraître ignorer et de questionner, à un certain âge surtout, et c'est pourquoi je ne cesserai de répéter à la jeunesse: Oh! travaillez pendant que vous êtes jeune, il n'y a qu'un printemps de la vie, et c'est le printemps qui prépare la richesse de l'été et la fécondité de l'automne. Si le printemps est manqué, l'été n'aura rien à mûrir et l'automne rien à récolter. Maintenant vous avez la force, l'occasion, les moyens, toutes les ressources; plus tard, si tout cela vous a été donné en vain, si vous avez rendu inutiles ces secours, vous aurez cent fois plus de peines, et à ce surcroît de fatigue s'ajoutera l'obstacle de votre amour-propre, l'empêchement de la fausse honte, qui n'osera plus demander des éclaircissements, chercher des explications, en un mot, qui rougira

d'apprendre. Faites donc maintenant ce que vous avez à faire.

Tels sont les motifs de l'ignorance affectée ou voulue. On craint de connaître le bien qu'il faudrait faire, ou le mal qu'il faudrait éviter ; on est paresseux d'apprendre, ou l'on rougit de demander. Dans tous ces cas l'ignorance affectée augmente la gravité du mal, et cependant, en un certain sens, on peut dire qu'elle l'atténue, en vertu de la règle posée ci-dessus : que l'ignorance vincible ou invincible atténue le mal, en tant qu'il est moins connu.

Enfin les péchés d'ignorance sont plus ou moins grands, selon que la matière est plus ou moins importante, plus ou moins difficile à connaître, et en raison de plusieurs circonstances qui augmentent ou diminuent la vincibilité de l'ignorance.

Donc, en résumé, l'ignorance vraiment invincible excuse toujours du péché ; mais l'ignorance vincible n'en excuse jamais entièrement. Tantôt elle atténue le mal, et tantôt elle l'augmente, selon les circonstances.

CHAPITRE XII

INFLUENCE DE LA PASSION
SUR L'EXERCICE DE LA LIBERTÉ

Influence de la passion sur l'exercice de la liberté. — La violence physique, ou la coaction, ôte la liberté de l'acte extérieur; elle ne peut atteindre la *volition* ou l'acte interne et immédiat de la volonté, mais seulement les actes *commandés* de l'esprit et du corps. — La crainte, qui est une violence morale, empêche l'acte libre si elle ôte l'usage de la raison. Dans tous les autres cas, elle ne détruit pas le volontaire, bien qu'elle le diminue plus ou moins, en raison des circonstances. — Influence de l'habitude sur l'exercice de la liberté.

Il nous reste à parler des autres causes qui affaiblissent la moralité de l'acte libre, savoir, la passion, la violence, la crainte et l'habitude. Nous dirons quelques mots de chacune.

La passion excuse-t-elle les fautes qu'elle fait commettre? La passion atténue-t-elle, affaiblit-elle l'acte moral, à ce point qu'il cesse d'être moral, et par conséquent imputable? Telle est la question, et pour la résoudre il faut savoir ce que c'est que la passion. Nous le dirons rapidement, en faisant une courte excursion sur le terrain de la psychologie.

La passion considérée en elle-même, dans son essence, se compose de deux éléments, la sensibilité et le désir. Le désir naît de la sensibilité, excitée par ce qui lui plaît ou lui déplaît, par une impression agréable ou désagréable. La sensibilité en est donc la racine. Émue agréablement, elle produit une réaction vers

l'objet qui la touche; affectée péniblement, surtout s'il en résulte une souffrance, elle amène une réaction contraire, par conséquent de l'opposition ou de l'éloignement. Il suit de là que, quand la passion vient à se mêler à ce que nous faisons, il y a plus d'ardeur, de vivacité et d'entrain que si nous agissions simplement par la froide raison. Non que la raison ne fasse mieux en certains cas; mais en beaucoup d'autres, il est souvent heureux qu'une bonne passion vienne pousser l'activité et l'animer pour la faire aboutir. Je dis une bonne passion, parce qu'il ne faut pas croire qu'elles soient toutes mauvaises. Il y a de bons désirs, puisqu'il y a le désir du bien. Si donc on se passionne pour le bien, on le fera avec plus d'ardeur, avec plus d'énergie, et la preuve, c'est que les êtres les plus portés à la passion en ce monde, à cause de l'excès de leur sensibilité et de l'irritabilité de leur organisation, les femmes, quand elles se mêlent de faire le bien, ce qui leur arrive souvent, le font mieux que les hommes. Mais il faut avouer aussi que si elles se mettent à faire le mal, elles vont bien plus loin, parce qu'elles sont plus passionnées, et qu'une fois hors de l'ordre et de la bonne voie, elles ne connaissent plus de mesure ni de bornes.

La sensibilité émue produit le désir; le désir élevé à une certaine exaltation produit la passion, et la passion, comme le mot l'indique, nous place sous l'action, sous la domination et dans l'entraînement d'une chose ou d'une personne qui nous asservit, parce que nous l'aimons; car, dit l'apôtre, on devient l'esclave de ce qu'on aime. Là est le danger de la passion; car, par cela qu'elle donne à une autre volonté, à un autre être, un certain empire sur nous, et nous rend passifs à son égard, nous risquons fort de compromettre notre liberté,

d'en perdre l'usage, ou au moins de la voir singulièrement diminuée. Aussi, qu'on y prenne garde, il ne faut pas jouer avec la passion, c'est un jeu bien chanceux, où l'on ne sait jamais d'avance tout ce qu'on perdra. Ici moins qu'ailleurs, personne ne peut dire: Je n'irai que jusque-là. Une fois engagé dans cette voie de sensibilité fascinée, de désirs qui entraînent; une fois sous cette espèce de charme qui pousse à posséder l'objet qu'on aime, quoi qu'il en coûte, la pente est glissante, pleine de vertiges, et l'on ne s'arrête guère qu'au fond de l'abîme. Sans doute, si l'on apercevait du premier coup d'œil le terme auquel on arrivera, on reculerait d'effroi, sinon d'horreur; mais on ne le voit au départ qu'à travers les illusions du désir et les prestiges de l'imagination. On ne voit que le premier pas auquel on se laisse entraîner, et celui-ci conduit à un autre, et insensiblement on arrive au crime.

Il s'agit de savoir si la passion affaiblit à ce point l'acte volontaire et libre, qu'elle excuse du mal commis. Pour cela, il faut considérer la passion dans ses degrés divers, et d'abord à ses deux extrémités, dans le premier mouvement et dans son paroxysme le plus vif. Il y a dans la sensibilité et le désir des entraînements, des emportements irréfléchis qui ne sont pas même voulus, parce qu'ils sont des entraînements : c'est ce qu'on appelle les premiers mouvements. Le premier mouvement excuse en général, en tant qu'involontaire; seulement, il est assez difficile d'y faire exactement la part respective de la spontanéité et de la réflexion.

Dans le cas de paroxysme, quand la passion a un tel degré de vivacité qu'elle suspend l'usage de la raison, l'acte libre est également annulé. Alors on ne sait plus ce qu'on fait, on n'a plus la conscience de ses actes ni

de la loi. On a perdu la puissance de soi-même, de ses facultés. Donc les conditions nécessaires à la formation de l'acte moral n'existent plus; car la raison n'est plus capable de percevoir le rapport des actions avec la loi, et la volonté n'est plus maîtresse de ses mouvements. Cette exaltation de la passion met l'homme dans un état qui ressemble à la folie.

Mais entre ces deux cas extrêmes se trouvent beaucoup de nuances, où l'on peut demander, quand il y a passion, jusqu'à quel point la volonté y prend part, et en quelle mesure la raison y contribue. Il est évident que plus on sait ce qu'on fait, plus on y réfléchit, plus on agit en connaissance de cause, plus aussi le crime, la faute, ou l'action qui est l'effet de la passion, a été voulue. La responsabilité est plus grande, puisque la volonté a été mieux éclairée, et qu'en y pensant plus ou moins longtemps, elle a pu s'assurer de toutes les circonstances de l'action qu'elle allait commettre, et prévoir les suites qui pouvaient en sortir. Ce sont les cas de préméditation. Les tribunaux humains distinguent soigneusement ces deux choses, savoir : un crime commis par l'entraînement de la passion, résultat spontané d'une réaction violente, ou bien un crime prémédité, et qui paraît annoncer dans son agent une volonté plus pervertie et un désir plus profond de faire le mal.

La passion atténue donc la faute, à mesure qu'elle est plus spontanée, plus vive, plus naïve, qu'elle est moins éclairée et dirigée par la réflexion. Cependant on ne peut pas dire qu'elle excuse entièrement de la faute ou du péché, et voici pourquoi : d'abord l'action est volontaire et libre, puisqu'il y a consentement de la volonté, et l'on sait très-bien qu'on doit résister à la pas-

sion. Ainsi, un homme agité par une passion mauvaise, et qui veut la satisfaire, quelle que soit la violence de sa passion, y consent, par cela même qu'il y applique sa volonté, par conséquent sa volonté devient mauvaise, comme ce qu'elle veut faire; elle devient coupable ou criminelle. Ensuite les passions deviennent plus violentes à mesure qu'on les contente plus souvent. Elles se renforcent par l'habitude, et même elles peuvent arriver à ce point d'exaltation qu'elles ôtent l'usage de la raison. Dans ce dernier cas, sans doute, on n'est pas coupable des actes commis au moment où l'on a perdu l'usage de sa raison; mais on l'est de s'être mis volontairement dans cet état par sa faute, par sa faiblesse, par son imprudence, par la récidive en des cas condamnables, et alors, on est indirectement criminel; car on a posé sciemment la cause qui produit de tels résultats. Voilà pourquoi les passions, même les plus violentes, n'excusent jamais complétement.

Une conséquence pratique qui sort de là, c'est que l'homme le plus raisonable, le plus sûr de lui, doit constamment veiller sur lui-même à cause de ses passions; car la sensibilité, facilement excitée par tout ce qui l'entoure, suscite incessamment des désirs, qui, depuis la chute de l'homme et le bouleversement qu'elle a produit dans son être, tendent plus au mal qu'au bien. Dans l'ordre primitif de sa création, l'humanité était naturellement portée au bien, et le faisait spontanément, tandis que maintenant, naissant avec les conséquences du péché d'origine, elle est portée instinctivement au mal par l'effet même de la détérioration de sa nature, et de la confusion des éléments qui la constituent. Donc, si nous nous laissons aller à la spontanéité de notre

nature viciée et à ses instincts, nous sommes sûrs d'arriver au mal et au désordre. Le but de notre vie actuelle est justement de combattre ce penchant funeste, et de rétablir l'ordre en nous et hors de nous. C'est de reprendre l'empire que nous avions sur nous-mêmes dans l'origine ; c'est de transformer la tendance innée au mal, l'instinct de résistance à la loi, à l'autorité, en soumission, en désir d'obéissance, en amour de la justice, et alors de reconstituer, de réhabiliter notre existence, en y rétablissant la hiérarchie naturelle de ses facultés, afin que la raison étant soumise à la loi divine, les sens soient soumis à la raison, et toutes les passions, qui naissent de la partie sensible, subordonnées à la partie intelligente et raisonnable de l'être humain.

Si, au contraire, on se laisse entraîner par la passion, on cesse presque d'être raisonnable. Sans doute on ne perd pas la raison, la faculté de raisonner, mais on perd la jouissance de se dominer soi-même et de conserver l'intégrité de son jugement, et alors qu'arrive-t-il? On ne juge plus que par le sentiment, par l'imagination, par les affections qu'on éprouve, par les sensations qu'on reçoit. Sans doute si les sentiments sont bons, il peut en résulter du bien. Si nous sommes dans une bonne disposition, l'imagination ainsi que les affections peuvent nous aider à bien faire ; mais ce n'est point par cette voie qu'on arrive à une vertu solide ; car il n'y a rien au monde de plus mobile, de plus variable, que la sensibilité et l'imagination.

C'est pourquoi les femmes, avec leurs sentiments tendres et leurs vives affections, ne sont pas raisonnables la plupart du temps, quand la passion les domine. Je ne

prétends pas qu'elles n'aient point la faculté de raisonner, quoique des philosophes anciens aient mis leur âme en question. Il est évident que dans la femme il y a beaucoup d'âme, car elle sent plus vivement, elle aime avec plus de chaleur, et fait le bien avec plus de dévouement que l'homme. Mais ce qu'un psychologue peut constater sans rien ôter aux prérogatives du sexe, c'est qu'avec tant d'autres avantages, il n'a pas celui d'une intelligence forte, élevée, et particulièrement la puissance de la raison, quoiqu'il ait souvent beaucoup de bon sens. Mais il ne faut pas que la passion vienne l'agiter, car dès qu'elle entre dans un cœur de femme, il n'y a plus ni bon sens ni raison. C'est qu'en effet il n'est rien au monde de plus contraire à l'exercice de la raison que l'exaltation passionnée, et c'est pourquoi nous devons travailler de toutes nos forces à rester maîtres nous-mêmes dans l'usage de notre liberté, sans nous laisser entraîner ni asservir par ce qui nous entoure. C'était là la vraie grandeur du stoïcisme, qui disait : Tu es une force libre, une force intelligente, par conséquent tu ne dois agir que par toi-même, et sachant nettement ce que tu veux faire. Tout le reste, si tu agis par une influence extérieure, par un principe qui ne part pas de toi-même, te met en servitude et te dégrade, car tu es plus grand que tout ce qui t'entoure en ce monde. Par ta raison, faite pour connaître et suivre la vérité, tu dois être ton maître, ton législateur, tu dois te gouverner toi-même. Il faut l'avouer, il y a quelque chose de beau dans cette doctrine. Après le christianisme, je ne connais rien de plus grand que le stoïcisme dans la pratique et le platonisme dans la spéculation.

Certes beaucoup d'hommes de nos jours, qui ne sont

chrétiens que de nom, gagneraient à être un peu stoïciens, c'est-à-dire à avoir plus de conscience de leur dignité, de la noblesse de leur nature, et d'être plus jaloux des prérogatives de leur liberté, ne se laissant pas envahir par les influences extérieures, et ne permettant pas à des principes étrangers à leur volonté de diriger leur conduite. Ce serait une bonne préparation pour devenir quelque chose de mieux. Il est vrai qu'il y a de l'orgueil dans le stoïcisme; mais nous passons un peu d'orgueil à la jeunesse, qui de sa nature est toujours plus ou moins païenne, pourvu que ce soit un noble orgueil, un orgueil qui la relève à ses propres yeux dans la partie la plus noble de son être, et qu'elle mette sa fierté à ne point se dégrader, en se tenant au-dessus de tout ce qui tend à la séduire pour l'avilir.

Considérons maintenant l'effet de la violence. La violence physique seule nécessite absolument, et par conséquent détruit l'acte libre. Elle porte directement sur la partie extérieure de l'homme, sur les membres, et indirectement sur les facultés, qui mettent les organes en mouvement pour s'en servir, comme la pensée, l'imagination, les sens. On peut exercer la violence sur les sens en les faisant souffrir; sur la pensée en l'empêchant d'agir par le bruit, le tumulte ou la douleur; sur l'imagination jusqu'à un certain point en présentant des tableaux obscènes qui excitent de mauvaises images. Il y a là une espèce de violence physique, mais qui n'atteint point directement la volonté. Car la volonté est ce qu'il y a de plus profond dans l'homme, et son acte, la volition, est inabordable si elle n'y consent. On ne peut faire vouloir un homme malgré lui. En le contraignant par le dehors, on peut lui imposer un

mouvement extérieur, en conduisant ses membres, en les remuant comme un instrument; mais il est impossible de le forcer à vouloir, et là encore le stoïcien triomphe. Épictète esclave disait à son maître : « Je suis plus libre que toi, tu ne peux pas forcer ma volonté; tu peux me mettre dans les fers, me jeter dans les cachots, me donner la mort, mais, malgré toi, je veux ce que je veux, je reste le maître de ma volonté. » De là la force, et ce qu'on peut appeler l'impénétrabilité de la volonté. Son for intérieur est inexpugnable, toutes les fois qu'elle veut s'y réfugier et s'y enfermer. Il y a plus, Dieu même ne peut pas faire vouloir un homme violemment, parce que Dieu, souverainement sage, est conséquent avec lui-même, et que, nous ayant faits à son image, c'est-à-dire libres, il ne peut pas par un acte d'autorité détruire ce qu'il a fait, anéantir la liberté qu'il nous a donnée ou reprendre ses dons. Quand il veut changer une volonté humaine, il ne la violente jamais; mais il la fait vouloir ce qu'il veut, soit en imprimant aux âmes qu'il choisit pour instrument de ses desseins un mouvement secret, et alors elles sont comme entraînées par un instinct divin, soit en donnant à l'homme d'autres dispositions, en changeant les circonstances où il est placé, et tout le monde connaît l'influence des circonstances. Les volontés qui se croyaient inflexibles, inébranlables dans le parti où elles étaient arrêtées, dans la position qu'elles ont prise, dès que les événements se renouvellent, que la scène change, que le monde prend un autre aspect, sont tout étonnées de ne plus se retrouver les mêmes et de se sentir avec des penchants différents, quelquefois contraires. Nous avons vu cela maintes fois dans ce siècle; jusqu'à quel point ces volontés sont-elles coupables? Eh! mon Dieu! elles sont

coupables de faiblesse et peut-être de présomption ! Elles sont coupables d'avoir dit qu'elles ne changeraient jamais. A qui peut-on faire un crime de changer en ce monde où tout est changeant? L'homme s'agite avec ses instincts, ses besoins, ses passions, et Dieu le mène; heureux encore quand il s'agite avec quelque dignité et si, au milieu des incertitudes et des instabilités de cette terre, il aspire à quelque chose qui ne change pas !

La volonté produit deux espèces d'actes : d'abord l'acte immédiat, ou la volition, qui échappe à la violence. *Nemo potest velle invitus*, dit saint Anselme, *et velle nolens velle*, personne ne peut vouloir malgré lui et vouloir en ne voulant pas vouloir. Il y a contradiction dans les termes et par conséquent absurdité. Saint Thomas dit aussi : *Est contra notionem actus voluntarii ut sit coactus.* Il est contraire à la notion, à l'idée de l'acte volontaire qu'il soit forcé.

Puis elle produit encore des actes médiats, ou commandés, qu'elle accomplit par le ministère des facultés de l'esprit ou des membres du corps. Ainsi je dis : Je veux travailler ; *je veux*, voilà l'acte immédiat. Maintenant qu'est-ce que je veux? Je veux travailler, et alors la volonté agit sur l'esprit et le met en mouvement; elle dirige l'attention ou le regard sur un livre, sur une pensée, sur un objet; elle met en exercice l'imagination, la mémoire, le jugement, le raisonnement, toutes les puissances intellectuelles, qui sont comme des ministres à ses ordres.

Ou bien vous dites : Je veux aller à tel endroit. Quand la volition a déterminé ce qu'il y a à faire, aussitôt les membres entrent en mouvement et opèrent l'action qu'elle a décidée, la locomotion qu'elle voulait opérer. Si l'on ne peut pas violenter la volonté dans son for

intérieur, on peut la contraindre dans les facultés, dans les membres qui lui servent d'instruments. La violence s'exerce alors sur des actes externes; mais, dans ce cas, pour qu'elle excuse complétement du mal, du crime ou du péché, il faut qu'elle soit complète, et elle est complète si l'agent a fait tout ce qui est en son pouvoir pour résister. Les premiers chrétiens étaient conduits devant les autels des idoles, et le préteur ou les officiers de l'empereur les exhortaient à adorer, à offrir de l'encens, à sacrifier. Les chrétiens refusaient; alors on cherchait à les y contraindre; on prenait leurs mains, on y mettait de force l'encensoir, et, en agitant leurs bras, on faisait mine d'encenser. Il est clair que ces chrétiens, ainsi violentés, n'encensaient pas. La violence était entière, c'était un mouvement mécanique qu'on imprimait à leurs membres, leur volonté n'y était pour rien. Dans des cas semblables, pourvu que la volonté résiste de toutes ses forces, qu'elle n'adhère en rien et qu'elle n'y mette rien du sien, la violence est toute physique, il n'y a pas d'acte moral, partant point de culpabilité.

Il ne suffit pas de rester passif pour que la volonté n'ait pas de part à l'action; en se laissant mener comme un instrument, on peut encore être coupable au moins de faiblesse. Il y a dans cette prétendue passiveté une espèce de consentement, d'acquiescement. On doit se défendre de toutes ses forces et employer tous les moyens dont on dispose pour empêcher la violence, s'il est possible; il faut être complétement victime. C'est seulement à cette condition qu'on est dégagé de la responsabilité.

Il y a une autre sorte de violence, la violence morale, qui n'est pas une violence proprement dite, pas plus que la nécessité morale n'est une nécessité absolue. La vio-

lence morale, c'est la crainte, et alors se présente cette question : La crainte détruit-elle la liberté, la moralité d'un acte? La crainte, c'est l'inquiétude, l'angoisse éprouvée quand on est menacé d'un danger; et plus le danger est grave, plus la personne menacée est faible, plus aussi la crainte est violente. Or on ne vous menace que pour obtenir votre consentement, et si on l'arrache par la crainte, vous le donnez, bien qu'à contre-cœur et avec peine. Il y a donc ici un acte moral, car il y a concours de la raison et de la volonté; et ainsi on ne peut pas assimiler la crainte à une violence physique. Dans cette dernière se trouve une impossibilité absolue; on est forcé, on est opprimé. Il n'en est pas de même dans la crainte : on raisonne, on a le temps de réfléchir au danger qui menace et à la chose demandée; on peut en examiner les circonstances, en calculer les suites. Il y a à la fois exercice de la raison qui délibère, exercice de la volonté qui décide : on donne donc jusqu'à un certain point son consentement. Dans ce cas, le point important est de savoir si le consentement a été vraiment accordé.

Quand la crainte est telle qu'elle enlève l'usage de la raison, il est évident que l'acte moral n'existe plus. Il en est de même dans le cas d'une crainte légère, lorsqu'une personne faible, d'une imagination vive, d'une sensibilité excessive, se croit sous le coup d'un danger grave et imminent, bien qu'imaginaire. Dans tout autre cas, la crainte ne détruit pas le volontaire, et par conséquent laisse subsister la responsabilité. Les deux éléments de l'acte moral s'y retrouvent, la raison qui juge et la volonté qui consent; et quand ces deux conditions, la connaissance et l'assentiment, se trouvent dans un acte, l'acte est moral et porte ses conséquences morales.

On cite dans toutes les théologies le fait du marchand assailli par la tempête et dont le vaisseau chargé de richesses menace de sombrer; on décide que, pour l'alléger et dans l'espérance de le sauver, il est urgent de jeter à la mer tout ce qui l'alourdit, munitions et marchandises. Placé entre la crainte d'être englouti et celle de perdre sa fortune, le négociant est assurément dans une grande perplexité. Mais, d'un côté comme de l'autre, la crainte, en ce moment critique, n'exclut ni l'acte de la raison, ni la décision de la volonté. Ainsi le marchand se dit : A quoi me servira ma marchandise, si je perds la vie? Il vaut mieux perdre mon bien que l'existence; j'aime mieux sacrifier mes ballots que ma personne. Il raisonne parfaitement, et il arrive à une bonne conclusion. D'un autre côté, s'il se décide à jeter sa cargaison dans les flots, on comprend qu'il ne le fait pas de bon cœur, et ainsi il y a là une alternative cruelle qui restreint sa liberté, mais ne la détruit pas; car, après tout, s'il aime mieux aller au fond de la mer, il en est le maître.

Dans une maladie grave il arrive quelquefois, même aux plus incrédules ou à ceux qui croient l'être, que, tous les remèdes humains étant impuissants, on invoque le secours du ciel et des moyens surnaturels; on fait un vœu dans l'espoir de la guérison. Bien des gens qui s'imaginaient ne pas croire en Dieu y croient en ce moment-là. Le matelot dans l'orage, ce matelot si fier à terre et même sur son navire quand il fait beau, s'il craint d'être englouti par la tempête, il s'attendrit parce qu'il a peur, il prie, il implore celle qu'on appelle l'étoile de la mer et dont peut-être il se moquait tout à l'heure. Il ne s'en moque plus au milieu des flots irrités, il lui fait un vœu; il promet que, si elle le sauve, il ira nu-pieds à Notre-

Dame-de-Grâce, à la Délivrande, et il y va en effet, s'il a le bonheur d'atteindre le port. Nous entendons dire souvent que le capitaine de tel navire avec son équipage est allé en pèlerinage à un sanctuaire de la sainte Vierge pour accomplir un vœu formé au milieu du danger. Qui les a portés à faire ce vœu? La crainte assurément. Ils ont promis sous l'inspiration de la peur, cela est vrai; mais il y a de bonnes peurs. Ils accomplissent leur vœu, et personne n'osera leur dire qu'ils ne sont pas obligés de l'accomplir. La crainte n'a pas empêché l'exercice de leur liberté, et la preuve, c'est qu'après le danger leur conscience les oblige à dégager leur serment en faisant ce qu'ils ont promis.

Un voleur vous met le pistolet sur la gorge au coin d'un bois, en vous demandant la bourse ou la vie : il vous donne le choix; il est certain qu'il vous met dans l'embarras, et ainsi on ne peut dire que vous soyez complétement libre. Cependant vous l'êtes jusqu'à un certain point. Vous pouvez choisir entre votre bourse et votre vie; vous pouvez raisonner, il vous laisse même le temps d'y penser et de choisir. Bien que dans une position très-gênante, quel que soit le parti que vous preniez, et il n'est pas douteux, vous agissez en connaissance de cause, vous savez ce que vous faites en préférant une détermination à l'autre. Vous donnez donc votre bourse pour sauver votre vie, et vous avez raison, s'il n'y a pas moyen de garder l'une et l'autre.

En second lieu, la crainte diminue le volontaire en proportion de la gravité du danger ou de la faiblesse de la personne. Il est certain que plus le danger est grand, plus la crainte paralyse, plus on est empêché d'exercer sa liberté et sa raison. Il n'est pas même nécessaire que ce soit un danger réel, il suffit d'un

danger imaginaire qui agit sur l'esprit comme s'il était réel.

Puis la crainte est tout à fait subjective, et par conséquent relative à celui qui l'éprouve, à la situation dans laquelle il est placé. Il est plus facile de faire peur à une femme, à un enfant, à un vieillard, qu'à un homme d'un âge mûr, à un malade qu'à un homme en bonne santé. Donc, pour apprécier l'effet de la crainte sur la moralité, il faut tenir compte de ces circonstances. En théorie, il est facile de résoudre toutes les difficultés; car la science s'en tire par des décisions générales; mais, dans la pratique, dans les cas de tous les jours, au confessionnal, nous sommes souvent embarrassés, quand il s'agit de peser ces choses, de discerner les circonstances et de faire la part des causes qui ont influé sur l'action. Car là nous sommes juges de la culpabilité, de la responsabilité, de la réparation à faire. Nous devons apprécier la moralité de l'acte et ses conséquences, puisque nous devons travailler à les détruire pour rétablir l'ordre et la paix dans l'âme des coupables et dans la société.

En troisième lieu, la crainte, quelle qu'elle soit, ne peut jamais autoriser à faire ce qui est défendu ni à omettre ce qui est prescrit. Ainsi on doit tout supporter plutôt que de faire le mal, la mort même s'il le faut. Ainsi on demandait aux martyrs de manger des viandes consacrées aux idoles, de présenter quelques grains d'encens devant les faux dieux. Cela semblait peu de chose. On les priait même quelquefois de le laisser faire devant eux, sans manifester d'opposition, sans dire qu'ils étaient chrétiens, ou même de garder le silence. Mais leur foi et leur conscience réclamaient, et ils s'écriaient à haute voix : Je suis chrétien. En vain leur mettait-on sous les yeux le feu, les bûchers, les tortures,

les chevalets, la hache, tous les supplices les plus terribles ; ils étaient inébranlables. En cela ils remplissaient un devoir ; car jamais la crainte n'excuse de faire ce qui est défendu et d'omettre ce qui est commandé, c'est-à-dire qu'elle ne dispense pas d'accomplir la loi de Dieu et de la conscience. On n'est pas admis à dire : J'ai eu peur ce jour-là. Et le soldat qui est en vedette devant l'ennemi, pensez-vous qu'il n'ait pas peur aussi un jour ou l'autre ? Est-ce une raison pour lui d'abandonner son poste, et serait-il bien venu à dire en se sauvant : Que voulez-vous ? j'avais peur.

En quatrième lieu, la crainte, qui ne peut justifier une mauvaise action, ne peut pas non plus former des engagements durables, solides, c'est-à-dire que les promesses du mal arrachées par la crainte ne sont point valables, d'abord parce qu'on ne peut jamais prendre d'engagements contre la loi, contre la justice, ensuite parce que ces mauvais engagements ont été extorqués par la violence.

Vient maintenant cette question : Est-il permis de faire agir les hommes, ou de les empêcher d'agir en employant la crainte ? Est-ce mal? Non, certes, car il y a une crainte salutaire et légitime, la crainte est une passion, et quand c'est la crainte du mal, c'est une bonne passion. Si vous ne pouvez inspirer directement l'horreur de l'injustice, excitez au moins la peur de ses conséquences, c'est-à-dire du châtiment qu'elle s'attire, de la punition qu'elle mérite et qu'elle ne pourra éviter. Alors, tout est dans l'ordre ; il est très-heureux qu'on puisse inspirer aux hommes, qui veulent mal faire, une peur salutaire qui les arrête et les empêche de commettre le crime. Est-ce aller contre la liberté? Pas le moins du monde, c'est seulement la préserver du mal, et nous avons montré plus haut que le pouvoir de

faire le mal n'est pas de son essence. Empêcher l'homme de faire le mal par la crainte est tout aussi légitime que de le punir, quand il l'a commis.

La crainte du châtiment est efficace dans l'ordre civil, dans l'ordre moral, et dans l'ordre religieux. La religion se sert admirablement de ce puissant moyen. Sans doute son instrument principal, et le meilleur, est la charité. Mais comment parler de charité à un homme dominé par des passions grossières? Il faut d'abord lui apprendre à dominer ses appétits, à se rendre maître de son corps, et quand il n'en sera plus à faire du mal aux autres, on pourra songer à lui apprendre à leur faire du bien. Il faut commencer par le dompter, le mater, l'habituer à l'ordre, lui apprendre à respecter la justice, et le préserver de l'injustice. Pour cela la crainte est bonne dans le principe. Mais la crainte seule ne fait pas une vertu morale; car si l'on obéit uniquement par peur et sans détester le mal, sans une ferme volonté de ne le plus commettre, c'est une crainte servile et non un acte vertueux. Tant que l'homme s'abstient du mal uniquement par peur, il n'a pas à proprement dire de moralité. Pour qu'il y ait du mérite moral dans sa conduite, il faut qu'avec cette crainte de la punition il ait l'aversion du péché, en même temps que le désir de n'y plus retomber; il faut la détestation de la faute, comme l'enseigne l'Église qui demande au pécheur un acte de contrition. Il ne lui suffit pas d'avoir la peur des jugements de Dieu, la crainte de l'enfer, il faut encore qu'il abjure, déteste le mal, et fasse un ferme propos de ne le plus commettre. C'est ce qui constitue la valeur morale de la contrition et la vertu de l'homme qui revient au bien.

Il y a bien au milieu de tout cela des cas embarrassants et qu'il n'est pas facile de résoudre. En voici un

qui se trouve dans les anciennes théologies. Des esclaves chétiens se trouvent à bord d'un bâtiment monté par des pirates. Non-seulement ces chrétiens sont forcés de ramer ou de faire la manœuvre, mais encore, comme ils entendent mieux le service de l'artillerie que ces barbares, on les oblige sous peine de mort à pointer les canons contre les vaisseaux attaqués par ces brigands. Les théologiens se sont demandé quel est l'état moral de ces chrétiens. Ils sont sous le poids de la crainte : s'ils ne rament pas on les abîmera de coups; s'ils ne pointent pas les canons, on les tuera. Sont-ils coupables? Les uns ont dit : oui; les autres : non. Les premiers ont dit : Ils sont coupables, car ils devraient plutôt se laisser tuer que de participer à la piraterie et de coopérer à détruire des chrétiens. Les seconds ont dit : La position est tellement grave, tellement violente, qu'ils sont excusables. Pour moi, j'avoue que je suis très-porté à les excuser, parce qu'il ne s'agit pas en cette circonstance de renier leur foi. En ramant, ils font une œuvre machinale qu'on les oblige à faire ; ils contribuent sans doute à la piraterie, mais d'une manière éloignée; quant à ceux qui tirent le canon sur leurs frères, c'est plus difficile à justifier. Je ne vois pour eux qu'un moyen de s'en tirer, c'est de pointer à côté.

Il y a encore un cas très-délicat, bien plus fréquent que le dernier, c'est celui d'un serviteur, d'un domestique qui par besoin sert un maître vivant dans le désordre, et qui emploie ses gens comme des instruments pour commettre des actions mauvaises et quelquefois des crimes. Sans doute on dit en général : Quels que soient la crainte ou l'intérêt, on ne doit jamais consentir à devenir l'instrument du mal et du crime; mais on ne commence pas par un crime. S'il s'agit, par exemple, d'une

liaison illégitime, on n'emploiera pas tout d'un coup un domestique à un acte de violence; mais on lui fera porter des lettres, on lui fera faire mille choses qui contribuent à la fin d'une manière indirecte ou éloignée. Aussitôt qu'il s'en aperçoit, que doit-il faire? Son maître peut le menacer de manière à lui inspirer des craintes pour sa vie, ou au moins pour ses moyens d'existence. Sans doute, mais s'il n'est jamais permis de faire un mal pour obtenir un bien, à plus forte raison pour arriver à un mal. Néanmoins, dans la pratique, il est très-difficile de déterminer justement le point où on doit s'arrêter, parce qu'avec des subtilités on peut arriver de concessions en concessions jusqu'au précipice, qu'on n'aperçoit souvent qu'au dernier moment.

Un mot sur l'influence de l'habitude.

J'ajoute cette cause, que je n'ai pas trouvée dans les théologies, quoiqu'elle exerce une grande influence sur la volonté et ses actes. La question est celle-ci : L'habitude diminue-t-elle la liberté, affaiblit-elle par conséquent l'acte moral? Les actes qu'on commet par l'entraînement de l'habitude sont-ils moins coupables que les autres? Ici je réponds nettement : oui et non. On va voir que ma réponse est sincère. Ce n'est pas pour me tirer d'embarras que je distingue.

Oui, en ce sens que l'habitude, comme dit Aristote, est une seconde nature. Car c'est Aristote qui a écrit cette parole, ou ce proverbe que nous répétons encore aujourd'hui : ωσπερ ἡ Φυσις ηθος. L'habitude est comme la nature; nous disons : l'habitude est une seconde nature. Donc, si l'habitude est une seconde nature, l'acte habituel participe à l'entraînement du mouvement instinctif de l'acte spontané, c'est-à-dire de ces actes qu'on fait sans s'en apercevoir. Et, en effet, il y a des actes habi-

tuels, moraux et immoraux, et même indifférents, que nous accomplissons tous les jours, à chaque instant, sans en avoir conscience. Ceux qui prennent beaucoup de tabac ne savent même plus qu'ils en prennent. Donc dans ce cas l'habitude participe à l'entraînement du premier mouvement, et ainsi, comme elle affaiblit le volontaire, on peut dire que sous un rapport elle atténue la moralité de l'acte.

D'un autre côté, il ne faut pas perdre de vue que, si l'habitude est une seconde nature, elle est une nature acquise et formée volontairement. Donc là se retrouve la loi du volontaire indirect, c'est-à-dire que nous devenons coupables, non pas précisément des actes qu'elle nous fait faire, mais d'avoir posé les causes qui amènent ces actes. Car l'habitude ne se forme que par des actes répétés de la liberté. On commence par un acte qu'on réitère, et à force de le multiplier il finit par se produire comme de lui-même. Mais on est toujours coupable de l'habitude acquise. On est coupable d'avoir formé une habitude mauvaise, parce qu'elle ne se forme jamais sans la participation directe et soutenue de la volonté. C'est la volonté qui l'a plantée, pour ainsi dire, qui l'a cultivée, arrosée et fait croître, jusqu'à ce qu'enfin elle en soit opprimée, ce qui arrive presque toujours.

Il faut donc bien prendre garde aux mauvaises habitudes; car, dès qu'elles ont envahi la volonté, il est excessivement difficile de s'en défaire, surtout quand il s'y joint une influence physique, quand elles se mêlent avec la constitution, le tempérament, comme dans certaines passions malheureuses. Ainsi l'ivrognerie, qui modifie profondément le système nerveux, excite un besoin factice et une tendance vers son objet, dont on a peine à se défendre. Ainsi la paresse amollit la constitu-

tion, relâche la fibre, si bien que le corps, indocile à la volonté, rebelle à l'esprit, l'accable de son poids, l'étouffe de son inertie, et l'empêche de se livrer à l'exercice de la pensée. Ainsi la luxure, qui enflamme le sang, et par le sang tout l'organisme, asservit la volonté par l'habitude de ses jouissances et la dégrade. Or l'homme n'est pas fait pour être l'esclave de son corps, mais au contraire pour le réduire en servitude et le gouverner, pour en faire l'instrument de son intelligence dans la recherche et la manifestation de la vérité, le serviteur de sa volonté dans l'accomplissement de la justice et du bien.

CHAPITRE XIII

LA CONSCIENCE MORALE

Ce qu'est la conscience morale. — Analyse de la conscience morale. — Conscience instinctive, conscience réfléchie. — Explication des noms divers donnés à la conscience. — Comment elle se forme. — Son autorité n'est ni infaillible ni sans appel, pas plus que celle de la raison. — Moyens surnaturels pour l'éclairer dans la connaissance du bien et du mal et la diriger dans la pratique.

L'acte moral a deux éléments constituants, deux principes essentiels, ou deux facteurs : la volonté et la raison. Nous avons exposé ce qui concerne la volonté, la part qu'elle prend à la formation de l'acte moral, comment elle se transforme en liberté, quand, éclairée par la raison, elle est appelée à choisir, et enfin les causes qui, comme la nécessité physique, la détruisent tout à fait, ou ne font que l'affaiblir, la diminuer, comme l'ignorance, la passion, la crainte, l'habitude.

Maintenant nous avons à nous occuper de l'autre élément de l'acte humain, la raison. De même que la volonté, pour réaliser l'acte moral, est devenue liberté, la raison se transforme à son tour en participant à cet acte, et devient ce qu'on appelle la conscience. La conscience n'est autre chose que la raison discernant et déterminant le bien ou le mal, le juste ou l'injuste ; donc, tout ce qui s'applique à la raison dans son exercice s'applique aussi à la conscience, puisqu'elle est la raison jugeant dans l'ordre moral. La conscience est la raison pratique, comme la faculté de penser et de connaître

purement et simplement est la raison théorique, la raison spéculative.

Dès lors il y a dans la conscience comme dans la raison deux parties : l'une supérieure, l'autre inférieure. La raison supérieure est la faculté de connaître les principes, les vérités universelles, évidentes, nécessaires, les axiomes, les idées, entendues au sens platonicien. C'est pourquoi certains philosophes modernes ont appelé la raison la faculté de l'absolu, dénomination ambitieuse, quand on ne veut rien voir au-dessus de la raison, car alors on la déifie. Mais elle cesse de l'être, si on laisse la raison à sa place, c'est-à-dire si on la pose simplement comme la faculté de connaître les principes, les axiomes, les idéaux, dans lesquels, en effet, il y a un caractère d'absoluité, et surtout si on reconnaît au-dessus de la raison humaine la raison souveraine, qui est Dieu, ne confondant pas, comme on le fait de nos jours, la raison de l'humanité ou la raison créée avec la raison créatrice, qui seule est véritablement absolue. Nous aimons mieux dire modestement que la raison est la faculté des principes, la faculté qui perçoit, appréhende la partie supérieure et nécessaire de la connaissance humaine, ce qu'il y a d'universel et de fondamental dans la pensée de l'homme.

Mais ces principes, ces vérités éternelles, ces axiomes, ces idéaux, la raison ne les voit pas tout d'un coup ni clairement d'abord. Elle commence par les apercevoir confusément, et cette aperception confuse se fait plus par le sentiment que par une intuition intellectuelle. C'est ce qu'on appelle le sens de la vérité, lequel, quand il est pur, intègre dans l'homme, s'appelle le bon sens, le sens commun de tous les hommes, qui, étant constitués de la même manière en face de la vérité, doivent

la voir de la même façon, au moins dans ce qu'elle a d'évident et d'universel. Cependant la raison ou l'intelligence, car pour la distinguer de la raison inférieure il faut lui donner un nom spécial, n'en reste pas là. Par la réflexion qu'elle fait sur elle-même et qui constitue sa force intellectuelle, non-seulement elle est impressionnée par les objets de son intuition, et pour ainsi dire transportée en eux par la vision, mais encore elle les ramène dans son entendement, afin de se les représenter, de les pénétrer et de les posséder par l'instrument de la pensée. Par ce travail l'intelligence arrive à la perception distincte et plus ou moins claire des principes ou des idéaux du vrai, du bien, du beau, qui sont à la fois la base et le couronnement de la connaissance, la lumière et la gloire de la science de l'homme, et ce qu'il y a de divin en elle. C'est ce que le platonisme a reconnu et enseigné; car la tendance de Platon est d'élever l'homme de la raison inférieure à la raison supérieure et de la mener par degrés des phénomènes et de la région des ombres à la contemplation des vérités éternelles. Il semble que Platon ait pressenti ces belles paroles du Psalmiste : *Ascensiones in corde disposuit, in valle lacrymarum, in loco quem posuit.* (Ps. LXXXIII, 6.)

Tels sont les deux degrés de la raison supérieure. Elle a d'abord le sens spontané des idées, et ici l'intelligence se confond avec le sentiment, comme dans la vision béatifique ils s'identifieront un jour dans la jouissance de la vérité. Au second degré vient la réflexion, qui distingue, détermine les vérités, formule les idées pour s'en rendre compte : c'est la sphère de la philosophie.

Mais, outre l'intelligence ou raison supérieure, il y a la raison inférieure, qui s'appelle le raisonnement. Le

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

raisonnement est une faculté d'application. Le principe posé, c'est le raisonnement qui en fait sortir les conséquences; les causes connues, il en déduit les effets, et les idées riches et fécondes, les idéaux, il les applique aux faits. Dans l'ordre scientifique c'est de la logique; dans l'ordre moral on opère par la vie, par l'action, dans l'ordre artistique par les instruments de l'art. Il n'y a de véritable savant que celui qui sait remonter aux idées et en descendre; de même il n'y a d'homme vraiment moral que celui qui, ayant le sentiment et l'aperception des principes, sait les appliquer. L'artiste véritable aussi, sentant, contemplant l'idéal, cherche à en faire pénétrer quelque reflet dans la matière, à modifier cette matière, à la façonner, à la transformer, à la transfigurer par l'impression de cet idéal qui remplit son imagination et excite son amour. Qu'y a-t-il là, au fond, dans tout cela? Un raisonnement basé sur un sentiment ou une intuition de l'idéal; car la majeure de l'artiste est comme la majeure du savant, comme celle du moraliste. Chez l'un, c'est une vérité universelle et spéculative; chez l'autre une vérité morale et pratique; chez l'artiste, c'est l'idée du beau et sa forme la plus pure. Car il n'y a pas d'être qui n'ait son idéal, justement parce que toute créature est la réalisation d'une idée divine, parce que la création consiste à réaliser un type divin, une idée *intra Deum*, dans une existence objective *extra Deum*. Ainsi, quoi que fasse l'artiste, il sera toujours élevé, ému, enflammé par la vue intérieure d'un idéal, s'il est vraiment artiste. Qu'est-ce donc que l'art réaliste? La même chose que la morale réaliste, la science réaliste. La morale réaliste, c'est la sensualité avec tous les moyens de la satisfaire. La science réaliste ou l'empirisme, c'est un cabinet de

physique, d'histoire naturelle, une collection de cadavres, d'herbes ou de pierres; une nécropole, une catacombe de la nature. L'art réaliste est une imagination sans idéal, et qui croit faire du beau en copiant jusqu'aux imperfections de la nature; car la nature reste toujours loin de l'idéal, et nous en approchons plus qu'elle. C'est que nous sommes plus grands que la nature; car nous pensons et la nature ne pense pas, et par l'intelligence, sur les ailes de l'imagination et de la contemplation, nous pouvons nous élever au delà du réel vers l'idée divine. Voilà pourquoi nous expliquons la nature et la corrigeons par là; pourquoi, dans l'ordre moral, nous nous élevons au-dessus d'elle, parce que dans la nature il n'y a pas de moralité, de vertu, d'héroïsme; pourquoi enfin les œuvres de l'art dépassent celles de la nature, puisqu'elles idéalisent, transfigurent et glorifient la matière.

Ce qui arrive dans la raison spéculative a lieu dans la raison morale ou pour la conscience. Ainsi il y a dans la conscience deux parties, la partie supérieure et la partie inférieure. La première est l'intelligence morale, la connaissance des principes moraux, des axiomes de la moralité, des idées universelles du bien et du mal, de la justice et de l'injustice, et de leurs corollaires les plus immédiats, ou, si l'on veut, des principes du droit naturel, de la morale naturelle prise dans son sens le plus large et le plus philosophique. C'est ce que les théologiens appellent d'un nom un peu barbare la syndérèse.

Puis il y a dans l'ordre moral la même gradation que dans l'ordre rationnel, et même elle y est plus sensible. Par cela seul que nous sommes des êtres moraux, des êtres volontaires et libres, nous avons

d'abord le sentiment vague des principes de la moralité, des idées de la justice et du bien. C'est ce qu'on appelle le sens moral. Plus tard nous cherchons à élucider ce sens moral, à en distinguer les impressions, à en percevoir plus clairement les objets, à nous rendre compte par la réflexion de ce que nous éprouvons à cet égard, et alors nous arrivons à une connaissance rationnelle des principes de la moralité, comme il faut l'avoir pour constituer la science morale et formuler des préceptes moraux. Mais ce n'est encore que la moitié de la conscience morale. Reste la pratique, et, dans l'ordre moral comme dans l'ordre spéculatif, le second degré consiste à appliquer les idées et lois morales aux faits de la vie, à la conduite de tous les jours, à ce qu'il faut faire ou éviter. Par là se pose et se complète la conscience proprement dite. C'est une affaire de sentiment et de raisonnement tout ensemble. Dans l'expérience le sentiment en général conduit plus sûrement que le raisonnement; car, quand nous avons acquis la conscience du bien et du mal, cette conscience et la loi qu'elle nous fait connaître s'appliquent comme spontanément à la position où nous nous trouvons, aux circonstances où nous sommes placés, surtout si nous sommes de bonne foi, sincères, sans parti pris, si nous cherchons simplement à savoir ce qu'il faut faire ou ne pas faire, et, avant tout, sans l'intention de repousser ce qui nous gêne, ce qui nous contrarie, ce qui nous ennuie.

Le sens moral est donc comme le sens commun. Celui-ci nous conduit souvent d'une manière admirable sans délibération, sans discussion, sans que nous ayons la peine de penser et de réfléchir. Placés en face de certains principes, nous en éprouvons immédiatement les conséquences; nous voyons les effets dans leurs causes,

la vérité avec ses corollaires, et tout cela se fait tout seul, comme de soi, avec pleine assurance et entière certitude, sans efforts de pensée ni méditation. Bien plus, moins nous y mettons du nôtre, plus nous avons de sécurité. Car alors nous sommes uniquement en face et sous le coup de la vérité qui nous impressionne, c'est Dieu même qui agit sur nous, qui nous pénètre, qui nous conduit, et les choses vont toutes seules à leur fin. C'est la direction providentielle dans l'ordre logique. De même dans l'ordre moral; quand nous agissons en toute sincérité, sans inquiétude d'esprit, en général nous agissons bien. Aussi les premiers mouvements sont-ils ordinairement les meilleurs. Cette force, cette inspiration du sens moral en face de la vérité sentie, de la loi reconnue, en aspect avec le bien et le mal, le juste et l'injuste, nous incline spontanément et nous pousse à faire ce qu'il faut faire, à éviter ce qu'il faut éviter. C'est la meilleure manière d'agir, la manière de l'innocence, de l'honnêteté, de la sincérité, de la droiture, et en général les hommes agissent ainsi, quand ils n'ont pas de parti pris et ne sont pas préoccupés par des passions, par des intérêts; quand, en un mot, ils ne cherchent pas à se précautionner contre la loi, contre la conscience, contre la vérité, contre la justice, et surtout s'ils n'ont pas des fautes à excuser ou des crimes à justifier.

Après le sentiment moral vient la discussion morale, qui est une affaire de raisonnement.

La loi en forme la majeure, le cas particulier est la mineure, et il s'agit de savoir si le cas particulier rentre dans la loi, la mineure dans la majeure, pour tirer la conclusion. C'est donc un raisonnement moral. On l'appelle délibération. Cette discussion peut devenir très-

subtile, comme la discussion logique, et ici encore il y a un parallélisme exact entre la logique et la syllogistique d'une part, et de l'autre la casuistique, qui est aussi subtile que la logique; car elle en emploie tous les procédés, en cherchant à résoudre certaines difficultés pratiques par des déductions plus ou moins éloignées des principes posés. Malheureusement la solution n'est pas aussi facile dans la vie réelle, et en général, quand on est si habile à disserter sur les cas moraux, à décider ce qu'il faut faire ou ne pas faire par les artifices du raisonnement, on perd la délicatesse du sens moral, on devient moins apte à réaliser le bien dans la pratique, à peu près comme dit Molière de l'abus de la raison :

> Tout le monde en effet raisonne en ma maison,
> Et le raisonnement en bannit la raison.

Il en est souvent ainsi dans la casuistique. Je la respecte infiniment, mais j'avoue que je ne l'aime guère. Quand on se consume dans l'explication de tous les cas possibles, on perd presque la faculté de juger les cas réels; on est très-savant dans le possible, et même dans l'impossible, et l'on ne sait que faire dans la réalité.

Ceci posé, nous pouvons expliquer certaines phrases, reçues communément, dont on ne se rend jamais bien compte, et qu'on donne comme des définitions de la conscience. Comme ces prétendues définitions sont, après tout, des produits du sens commun et du sens moral, il s'y trouve avec des figures, et par conséquent avec des obscurités, de la justesse et de la vérité. On entend souvent dire : La conscience, c'est la voix de Dieu dans nos cœurs. Il y a du vrai dans ces mots, mais comment?

La conscience étant la raison jugeant d'après la loi, et la loi étant divine dans sa racine, dans son essence, il suit que, quand nous jugeons par la conscience, nous devons d'abord consulter la loi, qui est le commandement de Dieu, et ainsi c'est Dieu qui parle, c'est la volonté de Dieu qui domine, dirige notre volonté, entraîne notre liberté. Donc on peut dire sous ce rapport que la conscience est la voix de Dieu. Mais si on entendait par là que Dieu parle dans notre conscience comme il a parlé sur le Sinaï, que c'est une révélation directe faite à chaque homme, on tomberait dans une erreur grossière.

Je signale cette expression à dessein, parce que les rationalistes, qui ne veulent pas admettre la révélation extérieure et positive, sont très-partisans de la révélation intérieure, et voici pourquoi : c'est que la révélation extérieure est formulée en termes positifs; elle est écrite, et on ne peut pas la changer, on n'en est pas le maître; mais la révélation intérieure, celle qui se fait par la conscience, comme après tout c'est moi qui dois l'entendre et l'interpréter, j'en reste l'arbitre. Je l'explique à peu près comme je veux, et je conserve mon indépendance. Voilà le mot de l'énigme. Sans cela, quelle difficulté y aurait-il à admettre une révélation extérieure à l'homme? Est-il plus difficile à Dieu de parler à Moïse sur le Sinaï, au milieu des éclairs et du tonnerre, que de lui parler au fond du cœur? Quant à moi, je n'y vois pas grande différence. Je reconnais que Dieu est assez puissant pour faire l'un et l'autre en raison des besoins de la créature et pour la manifestation de sa gloire. Pourquoi lui accorder la faculté de parler dans la conscience de l'homme, et lui refuser celle de parler à ses oreilles? Ces dénégations ne sont pas rai-

sonnables, ce sont des partis pris, comme nous disions tout à l'heure. La révélation positive est confiée à une autorité vivante qui la proclame et l'interprète; donc, si on l'admet, on accepte un joug, une direction, une discipline. Cela est vrai, et le grand malheur, si nous avons besoin de ce joug, de cette direction, de cette discipline, pour apprendre à connaître et à pratiquer ce qui est juste et nous empêcher de faire ce qui est injuste; tandis qu'avec la révélation intérieure, dont chacun reste le juge et le maître, il n'y a plus de commandement précis, il n'y a plus d'autorité reconnue. Chacun, en se réfugiant dans sa conscience, n'a de compte à rendre à personne, et enfin, ce qui paraît très-commode à beaucoup de gens, et c'est le dernier terme où ils en veulent venir, on ne voit plus la nécessité de se confesser.

On dit encore : La conscience est la promulgation de la loi qui est écrite dans nos cœurs. Je me suis souvent demandé ce que cela voulait dire, comment une loi peut être écrite dans notre cœur. Il est évident que c'est une image, image très-significative, puisqu'elle se trouve dans les livres sacrés. Dieu dit : Je n'écrirai plus ma loi sur des tables de pierre, je la graverai sur des tables de chair, dans les cœurs. Mais comme dans l'Écriture il y a beaucoup de figures, parce que le langage humain est nécessairement figuré, et que la parole divine elle-même doit s'accommoder à la faiblesse de notre esprit, il faut voir l'idée sous la forme. Cela veut dire au fond que Dieu, en nous créant raisonnables, nous a donné la faculté de connaître la loi et par conséquent sa volonté. Cette loi, en se manifestant à nous, se promulgue dans notre intérieur avec autorité, et nous sommes tellement faits pour la vérité, pour la justice, que nous ne pou-

vons les apercevoir ni les reconnaître sans nous sentir obligés. Cela veut dire que la conscience, ou la raison par la conscience, connaissant la loi du juste et de l'injuste, d'après cette loi juge les actions bonnes ou mauvaises, selon qu'elles y sont conformes ou contraires. J'engage mes lecteurs à faire souvent de ces exercices de pensée, pour se rendre compte de la valeur des mots qu'ils emploient, de ces façons de parler qu'on entend dans la société ou qu'on rencontre dans les livres. Il y a dans le monde une foule de sentences, de mots reçus, de définitions acceptées, qui sont comme de la monnaie courante que chacun donne et reçoit par convention, sans s'inquiéter si elle est fausse ou de bon aloi. Les hommes d'intelligence ne peuvent pas se payer de cette monnaie, ou du moins ils cherchent souvent à s'assurer de sa valeur. Il faut refaire sa langue, disait Leibnitz; il faut renouveler son entendement, disait Bacon. C'est ce que font les hommes qui pensent; ils veulent savoir ce qu'ils disent, et ne pas se laisser entraîner par l'usage, par les conventions, par les préjugés.

On dit encore : la conscience est la lumière du cœur, et saint Bernard a dit : *Conscientia est scientia cordis*, la conscience est la science du cœur. Quelle est cette lumière ? est-ce une figure ? Oui et non. C'est une figure si l'on compare la conscience à la lumière physique; mais, comme il y a aussi une lumière intelligible, spirituelle, c'est aussi une réalité. Ce qu'on appelle le cœur comprend les facultés affectives et actives, celles par lesquelles nous sommes moralement impressionnés, et par lesquelles aussi nous voulons, nous aimons, en sorte que le cœur est la région du sentiment et de l'amour, et il vit surtout mêlé de la réalité. Or, comme la conscience est la raison pratique, il est évident qu'elle doit

éclairer et diriger le cœur dans ses affections, dans ses désirs, dans ses volontés. Cette parole est donc vraie, puisqu'on appelle lumière tout ce qui éclaire et montre la voie. Il en est de même de la science du cœur, c'est la science pratique de ce qu'il faut aimer ou ne pas aimer, de ce qu'il faut haïr et repousser ; c'est la science de ce qu'il faut faire ou ne pas faire, vouloir ou ne pas vouloir. Or toutes ces opérations sont attribuées au cœur. Donc la conscience qui dirige le cœur dans ses affections et dans ses actes est vraiment la science du cœur.

Il y a aussi des expressions plus philosophiques ; par exemple, on a dit de la conscience qu'elle est le *dictamen practicum*. C'est la conscience vue sous un autre point de vue, celui de l'obligation morale. Quand elle commande ou défend, elle parle avec autorité ; elle dicte ou édicte un commandement dicté, car c'est la loi qui parle par elle.

Il y a encore la formule philosophique de Kant : la conscience est le grand impératif catégorique. C'est un bien grand mot pour ne pas dire plus que tout le monde. Mais ce mot est vrai. Il veut dire que la conscience a une voix impérieuse et qui doit être écoutée, quand elle commande au nom de la loi, par conséquent au nom de Dieu, qui est l'auteur de la loi.

Elle commande catégoriquement, c'est-à-dire qu'elle défend ou prescrit d'une manière absolue, sans appel. L'expression est donc exacte, mais elle pourrait être plus simple.

On dit encore : La conscience est la règle prochaine des actes, la loi en est la règle éloignée. Cela est vrai en ce qu'elle dicte immédiatement ce qu'il faut faire et ne pas faire. Mais, comme elle ne parle qu'au nom de la

loi, la loi est toujours la raison dernière où elle prend sa règle suprême et son autorité.

Il y a aussi des expressions poétiques; ainsi on parle souvent des inspirations de la conscience. Au premier abord, on ne voit pas trop où peut se trouver l'inspiration, si la conscience est la raison qui juge, qui applique la loi reconnue. Mais si l'on reconnaît aussi qu'elle sent avant de juger, que la sensibilité y joue un grand rôle, que le sentiment moral et le sens de la vérité contribuent singulièrement à faire distinguer le bien et le mal, le juste et l'injuste, on doit admettre qu'il y a lieu à inspiration, puisqu'il y a sentiment. Mais inspiration de qui? car, quand on parle d'inspiration, s'il y a quelqu'un d'inspiré, il faut bien qu'il y ait un inspirateur. Le poëte qui se croit inspiré dit que c'est sa muse. Qu'est-ce que sa muse? souvent pas grand'chose. Mais enfin, s'il est vraiment inspiré, quelle est la source de son inspiration? Car dans toute inspiration il y a un souffle, et le souffle d'un esprit; il faut que ce souffle et cet esprit viennent de quelque part.

Il est de fait que souvent, après avoir longtemps délibéré dans notre conscience perplexe et n'avoir su à quoi nous résoudre, tout à coup, au réveil du matin, il arrive une bonne inspiration qui nous décide. Qui est-ce qui souffle alors dans notre cœur au moment où nous y pensons le moins? Celui qui est la loi, la justice, et qui, quand on le laisse faire, opère en nous le bien directement ou par ses ministres, et comme après tout il n'est rien qui soit plus intime à notre âme que Dieu qui l'a créée, rien qui soit plus proche de nous que celui qui en possède le fond que nous ne connaissons même pas, il est toujours présent dans notre intérieur, toujours prêt à agir si on lui en laisse la facilité, et ne

demandant qu'à parler au dedans de nous, pour manifester sa volonté au milieu des obscurcissements de l'esprit et des agitations du cœur. Cette inspiration a un nom dans la langue théologique, elle s'appelle la grâce. La grâce, c'est l'inspiration dans l'ordre moral. Souvent elle fait voir tout d'un coup ce qu'il faut faire, et le privilége de cette espèce d'inspiration est qu'avec la lumière, qu'elle donne à l'esprit, elle communique aussi une force particulière pour accomplir ce qu'elle demande.

La mythologie a aussi ses images pour expliquer la conscience. La conscience ne juge pas seulement les actes à faire, mais aussi les actes accomplis, et si ces actes ont été contraires à la loi, il en résulte un trouble intérieur, un regret, une douleur, quelquefois un tourment vif, poignant, qu'on appelle le remords. Or le remords est une chose terrible; on l'a comparé à un fouet vengeur qui poursuit les criminels et s'acharne à les torturer. Ce sont les Furies de l'antiquité, de l'enfer païen. Il y a encore du vrai là-dedans. Car, si l'on admet que Dieu influe sur les âmes par l'inspiration, si l'on admet qu'il agit par lui-même ou par ses ministres, *spiritus ministri ejus*, qui empêche d'admettre aussi les communications de l'âme avec les esprits ennemis de Dieu, si elle a contracté avec eux une malheureuse alliance en commettant le crime, et en se donnant à eux pour en obtenir ce qu'elle convoite? Or ils ne lâchent point facilement les âmes qu'ils tiennent. Ils les remplissent de leurs venins et de leurs fureurs, et, tout en les tourmentant par les images des crimes accomplis, ils les poussent incessamment à en commettre d'autres. C'est Oreste livré aux furies infernales et à leurs serpents.

Maintenant se présente cette question : Comment se forme la conscience morale ? C'est une question psychologique très-intéressante, sur laquelle nous ne pouvons donner ici que des explications sommaires.

La conscience morale n'étant pas autre chose que la raison dans l'ordre moral, il est évident qu'elle doit se développer comme la raison et avec la raison. Or comment se développe la raison? par le concours de deux agents : par la parole intérieure et par la parole extérieure. La raison ne peut reconnaître ses lois, ses principes, ses axiomes, qu'en vivant et en fonctionnant. Tout être qui se développe déroule pour ainsi dire les lois qui le dirigent ; car ces lois sont l'application même de son idée ou de son essence à sa réalisation et à son existence, en sorte que les lois d'un être se manifestent dans l'expansion progressive de cet être. Or, si cet être a conscience de lui-même, il est clair qu'il a aussi la conscience de son propre développement, de son passage de l'idéal à la réalité, de la puissance à l'acte. Ainsi toutes les conditions de sa vitalité venant se réfléchir en lui-même, il aura également conscience de ces conditions. Donc l'homme qui raisonne acquiert la conscience des conditions de l'exercice de sa raison et des lois qui en font la base.

Mais que faut-il pour qu'un être raisonnable se mette à raisonner? Il faut nécessairement une excitation extérieure ou le *stimulus* de la parole. Et cela est si vrai, que dès le commencement de l'humanité, dans l'explication que la Genèse nous donne de l'origine de l'homme et de son développement primitif, bien qu'il ait été doué de la plénitude de ses facultés intellectuelles et morales, enrichi des dons surnaturels de la grâce, nous voyons que Dieu lui parle, et alors Adam nomme toutes les

choses qui lui sont présentées. Il fallait cette stimulation spirituelle pour mettre le développement spirituel en train, pour faire fonctionner la vie de l'esprit et de l'âme. De même qu'il n'y a pas de mouvement physique sans une impulsion donnée au mobile, de même qu'il n'y a de vie physique que par une excitation imprimée à la fibre et aux tissus organiques, ainsi il n'y a point de vie intellectuelle sans une excitation intelligente préalable, sans la parole. La parole est le corps du monde intellectuel, comme la matière est le corps du monde physique. Le monde moral, comme le monde intelligible et logique, a son atmosphère dans la parole, dans l'air de la parole, dans la vie de la parole, et c'est le *stimulus* de la parole qui le fait vivre. Par l'action de la parole la vie morale est excitée, pénétrée, fécondée. Celui qui enseigne stimule les esprits, les excite à considérer, à réfléchir, et s'ils écoutent et comprennent, par elle il engendre dans leur entendement, il devient père à leur égard; car les idées qui sont en lui, il les fait naître en eux, il reproduit le discours par la vie spirituelle qui l'anime, il crée un monde en eux.

Voilà ce qui fait la vie et la fécondité de l'enseignement, et c'est pourquoi le plus sublime de tous les enseignements, l'enseignement religieux, est décoré tout particulièrement du nom de la paternité. Partout le prêtre, revêtu d'un caractère sacré, parce qu'il a reçu la sainte mission d'annoncer la parole divine et de transmettre en elle et par elle la vie du ciel, est appelé du nom vénérable de père. On lui dit : Mon père!

Il en est de même dans l'ordre moral. Là aussi les mêmes conditions sont requises; l'homme doit commencer par vivre moralement pour acquérir la connais-

sance des conditions de la moralité. Mais pour cela il faut qu'il reçoive d'abord une excitation du dehors; autrement la loi morale, qui est en lui sans doute, puisqu'il est un être moral, et que tout être porte essentiellement ses lois en soi, cette loi lui resterait inconnue, il n'en aurait pas conscience. Qu'on imagine ce que deviendrait un homme qui, ne recevant aucun enseignement, devrait par sa propre réflexion sur lui-même saisir en lui les distinctions morales, les lois morales et leur application ! C'est chose impossible. D'abord, sans enseignement ni communication par la parole il ne raisonnerait pas, il ne penserait pas. Mais en supposant, à la rigueur, qu'il pût le faire, comment veut-on qu'il discerne le bien et le mal, le juste et l'injuste, dans l'obscurité de sa conscience naissante, dans la complexité de son existence à la fois spirituelle et matérielle, et surtout qu'il reconnaisse nettement l'autorité obligatoire de la loi, l'impératif catégorique, le *dictamen practicum ?*

Que faut-il donc à cet effet? Il faut, pour aider au dégagement de la conscience interne, pour rendre claire cette manifestation sourde qu'on appelle les dictées de la conscience, que la loi elle-même soit posée objectivement, formulée d'une manière précise et solennelle en caractères parlés ou écrits, qui lui disent : Voilà la loi, voilà ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire, ce qui est bien, ce qui est mal, ce qui est crime, ce qui est vertu, tu feras cela, tu ne feras pas cela. Voilà ce qui est indispensable aujourd'hui comme à l'origine du monde, et cette nécessité explique une chose qui scandalise les esprits légers, à savoir ce que la Genèse nous raconte de la chute d'Adam et de la ruine du genre humain, causée par le fait, en apparence indifférent, d'avoir mangé

un fruit, une pomme, comme on dit ordinairement. La vérité est que l'homme s'est perdu, dégradé pour avoir violé une loi, ce qui arrive encore tous les jours. Dieu, afin de lui faire comprendre la loi, ne s'en était pas rapporté seulement à sa conscience, quoique l'homme ait été créé dans la plénitude de ses facultés; mais, en lui abandonnant la jouissance du paradis, voulant lui faire comprendre la loi et mettre sa liberté à l'épreuve, il lui imposa un commandement positif, et lui dit d'une manière absolue : Tu ne mangeras pas du fruit de cet arbre. Il fallait donc que la loi lui fût posée objectivement, pour qu'elle fût dûment promulguée, et qu'il la connût clairement. Sa liberté avait à choisir entre la violation et l'observation de la loi; elle a préféré la révolte à l'obéissance, elle s'est jugée en se mettant contre la loi; elle s'est séparée de Dieu, et alors a commencé cette existence coupable et malheureuse dont nous portons les suites, et qui heureusement a été réparée par la miséricorde divine.

N'est-ce pas ce qui arrive encore tous les jours? Ce que le premier homme a été vis-à-vis de Dieu, chaque enfant l'est vis-à-vis de ses parents. Si les parents savent le conduire, ils posent nettement la loi devant l'enfant, et lui disent : Tu feras cela, tu ne feras pas cela. Si, comme sanction de la parole du commandement, toute infraction est punie et chaque obéissance récompensée, la conscience de l'enfant se formera. L'enfant est plus sensible que raisonnable. Il comprend mieux la loi qui lui vient du dehors que celle qui lui parle au dedans. Comment veut-on qu'il fasse de la psychologie et saisisse par la réflexion le *dictamen practicum?* Il en a le sentiment vague, confus; mais le sentiment se détermine et devient connaissance, quand une voix connue et res-

pectée, la voix de son père, de sa mère, lui dit catégoriquement, voilà ce qu'il faut faire ou éviter. Voilà ce qui est bien, voilà ce qui est mal.

Ainsi se forme la conscience morale, et elle ne peut se développer autrement. Ces deux conditions agissent parallèlement, et à tous les degrés la loi positive vient éclaircir, déterminer, compléter et formuler la loi naturelle. L'enfant passe de la famille au collége, et là surtout il apprend à connaître la justice, sinon à l'aimer. Là il éprouve ce qu'il en coûte de commettre l'injustice. Pour s'habituer à respecter les droits d'autrui, il faut savoir ce qu'on souffre à voir violer les siens, et rien n'égale, pour former la conscience des enfants, cette école de l'éducation commune, où tous égaux ils sont forcés de se ménager réciproquement. La loi extérieure est dans la discipline du collége; plus tard on la retrouve dans la société. Si dans la société on abandonnait chacun à sa conscience, à sa raison, si éclairée qu'on la suppose, s'il n'y avait ni lois écrites, ni juges, ni tribunaux, ni gendarmes, l'état social serait bientôt ruiné. Car tous ces moyens extérieurs sont nécessaires pour former la conscience du citoyen. Il faut la loi et la crainte de la loi, il faut les barrières et les garanties de la société, il faut aux hommes des garde-fous, il en faut beaucoup et de tous les côtés. Enfin, au-dessus de la législation civile qui ne règle que le dehors, il y a la loi religieuse qui atteint le fond de l'âme et gouverne les désirs, les volontés, les velléités, et jusqu'aux mouvements les plus intimes du cœur. Il faut donc pour moraliser les hommes une discipline intérieure et une discipline extérieure. Il faut la parole du dedans, la voix de la conscience, mais c'est toujours la voix du dehors et de l'enseignement qui l'excite, la développe et la complète. Cela est vrai

pour la raison spéculative comme pour la raison pratique, et l'on ne forme pas la conscience morale autrement que la pensée.

Reste cette question : quelle est l'autorité de la conscience? D'après ce qui a été dit précédemment il est facile d'y répondre.

L'autorité de la conscience est celle de la loi qu'elle représente ; car la conscience est la connaissance de la loi, et elle n'oblige qu'à ce titre. Que ce qu'elle donne comme loi le soit en effet ou ne le soit pas, peu importe ; dès que la conscience pose un commandement, elle défend d'aller contre. La conscience a donc l'autorité d'un ambassadeur ; elle parle au nom de ce qu'elle représente, et ainsi elle a toute l'autorité de la loi qu'elle manifeste. Il en est ici comme de la vérité dans l'ordre logique. Ma raison, la vôtre ne valent dans leurs affirmations qu'en raison de la vérité qu'elles reconnaissent et expriment. Car il n'y a pas de motif pour que ma raison cède à la vôtre ou la vôtre à la mienne, à moins que nous ne nous entendions dans une vue commune de la vérité, qui nous domine l'un et l'autre, et que vous supposez être plus claire, plus puissante dans mon esprit que dans le vôtre. Alors, la raison du disciple s'incline devant la parole du maître, c'est-à-dire devant la vérité qu'elle représente, et qui seule oblige. Aussi est-il toujours défendu de parler ou de penser contre la vérité reconnue.

De même en morale, à tort ou à raison, quand on se met en face d'une loi, on est obligé par elle comme en logique par la vérité. On ne doit donc jamais agir contre sa conscience. En ce point seulement son autorité est absolue. Si elle déclare que telle action est mauvaise, on doit s'en abstenir, quoi qu'il arrive. Cette règle est in-

flexible, et ne souffre point d'exception. Néanmoins, bien qu'on soit tenu d'agir selon sa conscience, quand elle déclare que telle action doit être faite ou évitée, on ne l'est pas de faire tout ce que la conscience inspire, de même que dans l'ordre logique, s'il est absolument interdit de parler contre la vérité, on n'est pourtant pas obligé de dire toute la vérité. Ce n'est pas non plus une obligation de réaliser tout le bien que la conscience suggère; car elle peut se tromper en dépassant la loi. Or cela seul est obligatoire qui est de précepte, et le conseil, si utile qu'il soit pour rapprocher de la perfection, reste toujours facultatif, parce qu'il n'est pas de nécessité de moyen.

La conscience morale n'est donc pas infaillible, pas plus que la raison spéculative dont elle est une forme. Elle peut se tromper et elle se trompe souvent, comme nous le verrons dans les chapitres suivants où nous parlerons de la conscience erronée ou fausse, de la conscience douteuse, perplexe, probable et improbable, et de tous les degrés de probabilités qu'elle comporte. Elle peut se tromper dans la connaissance et dans le discernement de la loi, c'est-à-dire prendre pour vraie une loi fausse, se faire une loi de ce qui ne l'est pas, et ainsi transformer le bien en mal et le mal en bien. Elle se trompe aussi dans l'application, et c'est le cas le plus ordinaire. La conscience n'est pas souveraine, excepté en ce point qu'on ne doit jamais agir contre elle.

Il faut donc se garder de lui accorder une autorité sans limites, comme font les rationalistes, qui, du reste, ne sauraient faire autrement. Le rationalisme voulant se passer de Dieu, ou du moins le reléguer dans la béatitude de l'infini, comme le Dieu d'Épicure ou celui des bonnes gens d'un poëte moderne, il lui faut cependant

mettre quelque chose ou quelqu'un à sa place qui commande aux hommes, qui décide ce qu'il faut faire ou ne pas faire, le grand impératif catégorique, si l'on veut. Il faut une autorité quelconque au bout de toutes choses, et si ce n'est pas Dieu, ce sera l'homme, la raison de l'homme, ou plutôt la faculté de l'absolu, la raison impersonnelle, comme on l'enseigne de nos jours au nom de la philosophie. La raison impersonnelle doit être la raison de tout le monde et de personne, ce qui est déjà difficile à comprendre. Et puisqu'elle est l'oracle qu'on nous propose, on ferait bien de nous dire où l'on pourrait aller le consulter. Je connais ma raison, je connais la vôtre; mais la raison du genre humain, une et impersonnelle tout ensemble, je ne la connais pas.

Dans l'ordre moral on en a fait autant. Pour avoir quelque chose de définitif, on a substitué la conscience à Dieu, comme les naturalistes mettent la nature à la place de la Providence. Alors on fait de grandes phrases sur la conscience qu'on encense, et à laquelle on a l'air de rendre une espèce de culte. On la déclare souveraine, universelle, absolue, indépendante, infaillible; on la fait la reine, la divinité du ciel et de la terre, en se réservant toutefois d'être son ministre et son interprète. Loin de nous la pensée de diminuer l'autorité de la conscience et de contester ses droits; elle a une grande puissance pour empêcher le mal; mais enfin cette puissance n'est ni absolue ni infaillible, et la preuve, c'est qu'elle trompe et se trompe tous les jours; c'est qu'il y a des consciences de toutes sortes, vraies et fausses, certaines et douteuses, scrupuleuses et larges; il y en a de simples, de doubles, de triples; il y en a même qui sont comme des protées ou des caméléons, changeant de forme, d'aspect et de couleur en raison de la pression

du moment ou de la puissance du jour. Comment à une chose si relative, si changeante et si multiple accorder l'universalité, l'absoluité, l'immutabilité?

C'est pourquoi j'admire la sagesse de Dieu et je remercie sa bonté de nous avoir donné deux moyens, l'un subjectif et l'autre objectif, pour former notre raison spéculative et morale. Dieu, si je puis parler ainsi, nous a pris par tous les côtés, par l'intérieur et par l'extérieur. En même temps qu'il mettait en nous ces hautes facultés par lesquelles nous pouvons connaître la vérité, il posait devant nous par sa parole et objectivement cette même vérité, mais seulement, qu'on le remarque bien, en ce qu'il nous est nécessaire de savoir pour la conduite de la vie et relativement à notre fin dernière. Quant au reste, en ce qui concerne le monde et la science du monde, il l'a abandonné aux disputes des hommes : *tradidit mundum disputationibus eorum.*

A la morale et au salut, la chose uniquement nécessaire, il y a pourvu admirablement. Il a daigné éclairer la conscience supérieure de l'homme, ou former sa syndérèse, en lui donnant le décalogue qui est le fondement de toute morale religieuse et humaine, et pardessus le décalogue, et pour l'expliquer et le compléter, le commandement nouveau du christianisme, la charité. Cela n'a pas encore suffi à sa bonté. Connaissant la faiblesse et la pesanteur de notre esprit, et la lettre morte ne servant de rien, mais tuant au lieu de vivifier si l'esprit ne s'y joint, il ne s'est point borné à nous mettre entre les mains un livre où nous verrions tout ce que nous voudrions, et où bientôt nous ne verrions plus rien. Dieu a vu qu'avec un livre il faut un enseignement, qu'avec un écrit il faut un maître qui l'explique et le fasse comprendre; et c'est pourquoi il

a, dès l'origine, institué divinement une autorité chargée d'expliquer sa parole et de former la conscience morale des hommes, une autorité enseignante et directrice, un vrai pédagogue de l'humanité. Cette autorité est l'Église, qui doit diriger le genre humain par sa discipline générale, et ensuite se faisant toute à tous, petite avec les petits, donner un maître, un directeur à chaque âme, pour que tous puissent former leur conscience dans la pratique, pour que chacun, outre la connaissance générale du bien et du mal, du juste et de l'injuste donnée par la loi, trouve une lumière et un guide dans les difficultés de la vie, et puisse savoir sûrement ce qu'il faut faire ou éviter. C'est ce qu'on appelle la direction spirituelle.

Il y a donc dans l'Église comme une incarnation de la morale. L'Église, c'est la morale vivante, la morale qui s'est faite homme, afin de diriger les hommes, non-seulement par la loi divine dont elle est le dépositaire, et qui leur impose tous les commandements nécessaires, mais encore par toutes les institutions utiles à leur perfectionnement et à leur salut, par le zèle et la sollicitude de ses ministres, qui enseignent et exhortent les âmes en général par la prédication, les soignent en outre et les conduisent chacune en particulier, les consolant, les éclairant et les fortifiant par les grâces divines dont ils sont les dispensateurs. Je dis que c'est là une chose admirable, qui n'a pu être établie que par la sagesse de Dieu, et qui durera toujours, comme ce qui est divin.

CHAPITRE XIV

LES VARIÉTÉS DE LA CONSCIENCE

États divers de la conscience morale. — Conscience erronée ou fausse. — Conscience vraie. — Conscience douteuse. — Conscience certaine. — Conscience scrupuleuse et origine des scrupules. — Conscience large ou trop facile.

Nous avons commencé à exposer ce qui concerne la conscience morale, ce qu'elle est en elle-même, comment on l'appelle dans le langage ordinaire qui est toujours figuré, les conditions de son développement, et enfin son autorité, qui est absolue quand elle défend ; car il n'est jamais permis d'agir contre sa conscience. Il n'en est pas de même, nous l'avons vu, pour ce qu'elle peut commander ou conseiller. On n'est pas tenu de faire tout le bien que la conscience inspire, pas plus qu'on n'est obligé de dire toutes les vérités qu'on sait. La conscience n'est donc ni souveraine ni infaillible, et pourquoi le serait-elle, puisqu'elle n'est que la raison humaine appliquée à discerner le bien et le mal, le juste et l'injuste? Si la raison est faillible, la conscience doit l'être aussi. Elle est si peu infaillible que les théologiens distinguent plusieurs espèces de consciences, la conscience erronée ou fausse et la conscience vraie, la conscience douteuse et la conscience certaine, la conscience scrupuleuse, la conscience large, la conscience probable ou improbable. Nous allons expliquer ces distinctions.

Qu'est-ce qu'une conscience erronée ou faussée, une fausse conscience? Il est évident qu'il en existe. Nous voyons tous les jours des hommes qui font des fautes, qui commettent des crimes avec une certaine bonne foi. Ils ne croient pas mal faire, ou du moins ils croient faire un mal moins grave que celui qu'ils font réellement. Il y a donc là une erreur de conscience, une conscience erronée, faussée.

Il ne suffit donc pas de dire : ma conscience me pousse à agir ainsi, elle m'inspire telle action. Il faut discuter sa conscience, car elle peut être égarée par les préjugés, les préventions, les habitudes, les passions, les désirs, les intérêts, l'opinion, toutes choses qui la troublent et l'égarent trop souvent. Or, cette discussion est d'autant plus nécessaire ici qu'il ne s'agit pas de spéculation, mais de pratique. Quand l'erreur est dans l'esprit seulement, c'est déjà un malheur assurément, car toute erreur est chose fâcheuse. Mais s'il s'agit d'actions, de conduite, de mœurs, l'erreur devient bien plus grave, et elle a de tout autres conséquences. Comme nous agissons en raison de nos pensées, de nos croyances, de la conscience que nous nous formons sur le bien ou le mal, si notre conscience est fausse, elle nous mène dans une mauvaise voie, une voie d'autant plus mauvaise que nous y avançons avec plus d'assurance, quand nous sommes de bonne foi. En outre, il devient plus difficile alors de reconnaître le mal commis, d'en avoir des regrets, du remords. La voie du retour est fermée, ou du moins elle est plus embarrassée. Une fois engagés dans une fausse route, on ne sait pas où elle aboutira; car personne ne peut déterminer où l'erreur entraîne. L'erreur étant une déviation du droit chemin, plus on avance, plus on se fourvoie, et si l'on ne

s'en aperçoit pas, le mal s'accroît en marchant, *crescit eundo.*

La conscience erronée peut l'être de deux manières : ou elle se représente comme un mal ce qui ne l'est pas, c'est le moindre inconvénient; ou elle se figure comme indifférent ou même comme honnête ce qui est mal. Le premier cas est celui des scrupuleux, comme nous le verrons plus bas, et le second est le fait des consciences larges.

Les théologiens sont d'accord sur plusieurs points en ce qui concerne la conscience erronée. Ils distinguent celle qui est erronée d'une manière vincible, et celle qui l'est invinciblement; et par erreur invincible, on entend celle où l'on se trouve engagé avec une entière bonne foi, sans même le soupçonner, ce qui ôte responsabilité et imputabilité. Car nul n'est tenu à l'impossible, et quand on a fait pour s'éclairer tout ce qu'on pouvait moralement, ou plutôt quand on n'a pas même cherché à s'éclairer, par cela même qu'on se croyait dans l'ordre, qu'on ne soupçonnait pas le mal, on n'est pas responsable, parce que les actes produits dans cet état d'ignorance n'ont été ni directement ni indirectement voulus. Ils peuvent être matériellement mauvais, ils ne le sont pas formellement, c'est-à-dire que si vous les rapprochez de la loi, si vous les comparez à la règle des mœurs, ils sont en opposition avec elle; mais si vous les appréciez par l'intention de l'agent, laquelle est en définitive la règle prochaine de la moralité, ils sont bons, s'il a cru faire une bonne action.

Il est souvent difficile de déterminer le cas d'erreur invincible. Dans nos sociétés civilisées, où il y a tant de moyens de s'instruire, où les idées morales rayonnent et pénètrent partout, par l'éducation, par la législation,

par les livres, et surtout par l'opinion, où l'influence du christianisme s'infiltre de toutes parts et sous toutes les formes, il paraît malaisé, en fait de morale, de prétexter des erreurs invincibles.

L'erreur, l'ignorance viennent principalement de l'imprudence, de la légèreté, du défaut d'instruction, de la paresse, de la précipitation à juger, et surtout de la négligence à s'instruire, soit qu'on ne cherche point la vérité, soit qu'on ne la reçoive pas quand elle est offerte, soit qu'on la redoute à cause des obligations qu'elle impose. Dans tous ces cas il y a erreur vincible, et par conséquent culpabilité.

En général l'erreur est toujours vincible dans les devoirs d'état; car, pour exercer une profession, tout homme sait qu'il doit s'y préparer, et acquérir l'instruction nécessaire et la capacité requise pour s'en acquitter convenablement. Ainsi, un médecin qui n'aurait point fait sérieusement ses études médicales, qui aurait négligé de s'occuper d'anatomie, de pathologie, de suivre les cliniques, d'étudier la chimie, l'action des médicaments sur l'organisme, et qui ensuite, dans la pratique, commettrait de funestes bévues, ne pourrait pas prétexter une erreur invincible. Cependant, il faut le reconnaître, il y a de ces erreurs en médecine. Ceux qui s'en sont occupés savent très-bien qu'il se rencontre des maladies dont le siége est profond, qui n'ont pas de signes évidents, de symptômes saisissables, et qu'il est impossible de soupçonner. On ne pressent même pas où est le foyer du désordre. Il ne se révèle que par l'autopsie, qui constate trop tard les ravages du mal. Alors, évidemment, le médecin n'est pas responsable.

Quand l'erreur est vincible, c'est-à-dire quand elle pouvait être évitée, elle n'excuse plus. La conscience

erronée vinciblement ne justifie pas plus que l'erreur qui en est le soutien. Ce principe est posé par tous les théologiens, et il combat une opinion attribuée aux manichéens, mise en avant dans tous les temps par les hommes qui cherchent à justifier leur conduite légère, et soutenue de nouveau à outrance, au dix-huitième siècle, par le célèbre Bayle. D'après cette maxime, comme en définitive on ne doit jamais agir contre sa conscience, mais suivre ses inspirations, il n'y a de mal que ce qu'elle blâme, et de bien que ce qu'elle approuve; par conséquent, la morale pour chacun dépend de l'état de sa conscience. D'où il suit que tout ce qui n'est pas reproché à un homme par sa conscience, alors même que cela le serait à un autre par la sienne, n'est pas une faute, un crime, pour le premier. Donc, pour être sans reproche, il ne s'agit plus que de se faire une conscience erronée, et de se la faire comme on veut, pour son usage; ce qui ne manque pas. Le monde est rempli de gens qui abondent dans ce système. Ils se permettent tout ce qui leur plaît, affirmant qu'ils ne commettent point de mal, parce que leur conscience ne leur reproche rien. Ce sont des coussins qu'on se met sous les coudes, des oreillers pour faire son lit dans la vie le plus commodément possible, afin de ne pas être tourmenté par le regret, par le remords, par les inquiétudes inséparables du désordre. Car nous sommes tellement faits pour la justice, pour la vérité, pour le bien, que si nous avons le malheur de les combattre, nous ressentons une agitation sourde, un trouble secret, qui émanent de la conscience. Sentant que nous avons la responsabilité de nos actes, et que nous les porterons un jour devant un tribunal inévitable, qu'on ne saurait tromper, même par les prétextes

les plus spécieux et malgré toutes les couleurs dont on peut couvrir sa conduite, au fond nous ne sommes pas tranquilles.

Dans l'ordre spéculatif, quand nous sommes en opposition avec la vérité, nous éprouvons aussi une inquiétude de ce genre. Nous sentons que nous ne sommes pas dans le vrai, et cela nous met mal à l'aise. C'est ce qui arrive souvent dans les discussions, surtout entre jeunes gens. Une question est débattue; la discussion, d'abord assez calme, s'anime peu à peu. L'amour-propre s'en mêle, on soutient son dire, et plus on est contrarié, pressé, réfuté, plus on s'endurcit dans son opposition, plus on s'affermit dans son assertion. Toutefois l'adversaire avance de bonnes raisons, la vérité commence à pénétrer, le jour se fait au dedans, on se sent ébranlé, tourmenté, inquiet; mais l'amour-propre est là qui excite et empêche de convenir qu'on a tort. Cependant l'éclat de la vérité envahit l'esprit et le tourne au dedans contre lui-même; il est mal à son aise, parce qu'il a la conscience d'être en opposition avec le vrai.

Mais dans l'ordre moral cette inquiétude est bien plus vive. Si nous avons le malheur de commettre une injustice en privant un homme de ce qui lui appartient, en cherchant à lui faire du mal, à lui nuire, à le léser dans ses biens, dans sa réputation ou ses intérêts, alors nous nous sentons dans le désordre, en hostilité avec la loi, en opposition avec la justice et le bien, nous en éprouvons du trouble, du remords. Que sera-ce donc si l'on va jusqu'à la violence, jusqu'à causer la mort de l'un de ses semblables, et peut-être pour une misère, pour un intérêt frivole, comme il arrive souvent dans les duels ou autres cas de ce genre? Oh! alors, quoi qu'on fasse et dise pour s'étourdir ou se tromper, on se

sent sous le coup d'une vindicte terrible, et au trouble de la conscience s'ajoute la peur du châtiment.

Cette assertion, attribuée aux manichéens et soutenue par Bayle, est donc complétement fausse. Il est très-vrai qu'on ne doit jamais agir contre sa conscience, mais il n'est pas vrai qu'il n'y ait de mal que ce que la conscience blâme; car si la conscience est erronée et vinciblement erronée, elle peut ne nous faire aucun reproche, quoique nous soyons certainement coupables.

Cependant il y a des cas très-graves où la culpabilité d'une erreur vincible n'est pas facile à déterminer. En général, à mesure qu'on a plus d'expérience de la vie et de la faiblesse des hommes, on est plus porté à l'indulgence dans le jugement des actions d'autrui. A coup sûr, ces pharisiens, qui persécutaient Jésus-Christ avec tant d'acharnement, y mettaient de la passion, jaloux qu'ils étaient de son influence, de son autorité sur le peuple, et redoutant de se voir supplanter par lui. Néanmoins ils étaient très-attachés à la loi de Moïse, et ils pouvaient s'imaginer que Jésus venait la détruire, bien qu'il ne soit venu que pour la perfectionner. Il pouvait donc se trouver parmi eux des hommes d'une certaine bonne foi, d'une conscience erronée, quoique non invinciblement, car Jésus-Christ a dit : Si Sodome et Gomorrhe avaient vu ce que vous voyez, les œuvres que je fais, elles se seraient converties. Ils étaient donc coupables, puisqu'ils agissaient avec une conscience fausse et vinciblement fausse. Mais jusqu'à quel point et dans quelle mesure, Dieu seul peut le savoir. J'en dirai autant des bourreaux de Notre-Seigneur et de ceux qui les commandaient; car enfin ils n'étaient que les exécuteurs des hautes œuvres de la justice d'alors, ils obéissaient à leurs chefs, à leurs supérieurs. Aussi

Jésus s'écrie-t-il : Pardonnez-leur, mon père, car ils ne savent ce qu'ils font. S'ils avaient besoin de pardon, il y avait péché. Cependant ils étaient dans l'ignorance, ignorance vincible sans doute, qui n'excusait pas tout à fait, mais atténuait assez leur faute, pour que celui qui en était la victime implorât leur pardon. *Nesciunt enim quid faciunt.*

Si le bien et le mal n'existaient qu'en raison de l'opinion que nous en avons, il sortirait de là des conséquences déplorables. D'abord, il serait inutile de chercher à s'instruire en morale, à éclairer sa conscience, à la former, à la discuter. On pourrait toujours dire : j'obéis à ma conscience, telle quelle. Elle ne se trompe point, ni ne peut me tromper ; car par son jugement même elle constitue le bien et le mal pour moi. Je n'ai donc qu'à la consulter, c'est mon oracle, et sa réponse me suffit. Avec ce système, il y aurait autant de morales que d'individus, et les hommes ne sauraient jamais s'entendre sur la moralité. Il n'y a plus de règle commune des consciences, si chaque conscience est souveraine et absolue dans ses décisions ; car si ces décisions diffèrent ou se contrarient, comment les accorder ? Il en irait alors pour la morale avec la conscience individuelle, comme il en va pour l'interprétation des Écritures avec le libre examen. Chaque protestant dit : J'ai ma raison, et voici comment elle interprète ce passage. Mais son voisin l'interprète autrement, qui décidera entre ces deux raisons souveraines ? Qui les ramènera à l'unité, puisque après tout les hommes doivent y revenir, d'abord parce qu'ils sont frères par la chair en Adam, et ensuite frères selon l'esprit en Jésus-Christ, qui est venu réintégrer et réhabiliter l'humanité, conformément à son dernier vœu, exprimé à la veille de sa

mort : Qu'ils soient un, mon père, comme vous et moi sommes un? Or, comment ramener les hommes à l'unité religieuse, s'il n'y a pas dans les choses saintes une autorité unique et sans appel qui définisse les dogmes, les formule et les propose à la foi? Si chacun veut se faire à soi-même son *credo*, il est impossible d'arriver à une profession de foi commune, et l'unité, si ardemment désirée par le Sauveur, si recommandée par lui à ses disciples, ne sera jamais établie sur la terre.

En morale ce serait la même chose. Un homme traduit devant un tribunal dirait : « J'ai tué, mais ma conscience m'a dit de tuer. — Votre conscience ne peut pas vous commander le meurtre. — Qu'en savez-vous? répliquerait l'assassin. Si elle m'a dit que cela est bien, n'en est-elle pas le juge? » A cela que répondre, si vous n'avez point de législation commune, ni civilement ni religieusement. La société périt avec la morale.

Rappelons-nous ici ces paroles de saint Paul : « Quand même ma conscience ne me reprocherait rien, je ne suis pas justifié pour cela. » Ce qui ne veut pas dire qu'une bonne conscience ne puisse inspirer de la tranquillité, du calme. Mais comme elle n'est pas infaillible, il se peut qu'il y ait en nous des fautes qu'elle n'aperçoit pas. Et cela est si vrai qu'en général ceux qui font le plus de fautes s'en aperçoivent le moins, et ce sont les consciences les plus délicates qui reconnaissent en elles le plus de péchés. Les personnes les moins habituées à discuter leur conscience se croient sans reproche. Demandez à cet homme qui depuis cinquante ans ne s'est point confessé, demandez-lui de rentrer en lui-même, de faire une revue de son passé et de s'examiner à fond. Il vous dira très-gravement : « A quoi bon? je ne trouve point de mal en moi, je n'ai fait de tort à per-

sonne, je suis un honnête homme! » Oui, un honnête homme, comme on l'est dans le monde. — Demandez par contre à un saint Charles Borromée, à un saint François de Sales, à un saint Vincent de Paul, à ces hommes qui ont poussé la vertu jusqu'à l'héroïsme, à ces gloires de l'humanité devant lesquelles tous s'inclinent comme devant les images de Dieu sur la terre, demandez-leur s'ils se croient justes et sans reproche devant Dieu. Ils vous répondront spontanément qu'ils sont de grands coupables, et qu'ils ont besoin plus que personne de la miséricorde divine. C'est que la conscience est d'autant plus délicate qu'elle est plus pure. C'est que les saints voient des imperfections où l'œil du monde voit des vertus; ils sentent continuellement en eux cette lutte dont parle saint Paul, la lutte de l'homme intérieur avec l'homme extérieur, de la chair avec l'esprit, de la loi du péché qui est dans les membres avec la loi de l'esprit qui régit l'âme. Mais celui dont je parlais tout à l'heure n'est nullement divisé en lui-même, et ne se combat en aucune manière. Il va tout d'une pièce dans le mal, qu'il n'appelle pas le mal. Sa vie de tous les jours, c'est la vie des sens, c'est la vie de la bête. Dira-t-on que la conscience de cet homme décide du bien et du mal, de la vertu et du vice? C'est une conscience fausse, erronée, endurcie, et qui ne peut que le mener au désordre.

Enfin avec cette maxime on justifierait tous les excès du libertinage et du fanatisme.

Il y a une époque de la vie où cette maxime plaît beaucoup. C'est l'âge, à la vérité, où on en a le plus besoin, la jeunesse, mais la jeunesse du second degré. La première jeunesse est encore timide, elle a des restes d'innocence; elle n'en est pas encore à se faire des

théories morales pour justifier ses fautes. Il faut avoir vingt-cinq ans pour cela, ou à peu près. Alors, si la conscience n'est pas tout à fait éteinte, on se fait pour son usage une doctrine morale, quelquefois même une religion. On se fait sa religion à soi, suivant son idée, et les religions de ce genre consistent ordinairement à n'en point avoir. On appelle cela une religion naturelle. Suivant la passion qui préoccupe, on pose des principes, des maximes, des espèces d'axiomes où l'on arrête ce qui est bien, ce qui est mal, et on arrange cette législation justement pour les circonstances. De cette manière on se trouve aisément sans reproche. N'est-ce pas, en effet, un ordre de choses admirablement combiné, où l'on est à la fois le législateur, le juge et le prévenu? On fait la loi comme on l'entend, on l'applique au gré de ses désirs, et quand on se juge soi-même, au besoin, si l'on se trouve quelque peu coupable, on a encore la faculté de s'absoudre.

Enfin, en ce qui concerne la conscience erronée, vient encore cette question grave : quand la conscience est dans l'erreur, est-ce un plus grand mal d'agir contre elle qu'en conformité avec elle?

Dans tous les cas c'est une très-mauvaise position, car il y a du mal des deux côtés. D'abord il est certain, comme nous l'avons établi plus haut, qu'il n'est jamais permis d'agir contre sa conscience, soit vinciblement soit invinciblement erronée; car, comme dit saint Paul : *Omne quod non est ex fide peccatum est.* Toute action, qui n'est pas faite avec la conviction qu'elle est bonne, est coupable; donc toute action ou omission accomplie malgré la conscience, même erronée, est un péché. D'un autre côté, il n'est pas permis non plus de suivre la conscience si elle est vinciblement erronée. Car dans cet

état il y a toujours doute sur la légitimité de l'acte, et pour agir moralement il faut avoir la persuasion que l'acte à faire est bon. Que faire donc ? rectifier sa conscience, si on le peut, déposer, comme on dit, sa conscience fausse, et la rendre vraie, certaine, par la connaissance de la loi. Mais s'il faut agir à l'instant, comme la question le suppose, et qu'on ne puisse rectifier à temps sa conscience, entre deux maux il faut choisir le moindre, et alors suivre sa conscience plutôt que d'agir contre elle. L'ignorance vincible où on se trouve diminue du moins la culpabilité jusqu'à un certain point. Bien qu'on soit coupable d'ignorer ce qu'on doit savoir, et à ce titre responsable de toutes les conséquences de l'acte futur, cependant c'est un moindre mal que d'aller contre les dictées de la conscience.

A la conscience fausse ou erronée est opposée la conscience vraie. C'est celle qui décide ce qui est bien ou mal, juste ou injuste conformément à la loi. Ainsi, toutes les fois que le jugement de la conscience correspond à la vérité dans la science morale, et à la règle dans l'ordre pratique, la conscience est vraie. Mais comment savoir qu'elle est vraiment dans la vérité, en harmonie avec la loi? Ici, il y a toujours quelque difficulté, comme pour la raison. Comment dans une discussion savoir que j'ai raison? Et si je me trouve en désaccord avec deux ou trois personnes, qui terminera le litige? Dans une affaire purement scientifique chacun peut soutenir son opinion, et le bon sens, ou le sentiment commun, décideront tôt ou tard et mettront fin au débat. Mais dans les choses qui intéressent la morale et surtout la foi, on ne peut pas en rester là, et c'est pourquoi il faut toujours en revenir à cette règle, à cette autorité qui a été posée d'en haut, et instituée de Dieu même

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBR.

pour donner dans les choses nécessaires une décision sûre, et mettre les consciences en repos. Comment veut-on qu'en des matières si importantes, dans les choses du salut, de la vie éternelle, on en soit réduit, pour trouver la vérité et obtenir une certitude, aux disputations humaines? En politique, par exemple, arrive-t-on à quelque chose de définitif, de fixe avec ce conflit perpétuel de raisons et de paroles? On en vient à se disputer, et puis à s'injurier, à se haïr, et enfin à se battre et à s'entre-tuer. Voilà où l'on arrive, quand les vérités morales sont abandonnées aux disputes des hommes, comme le monde à leur science. Celui-ci au moins est très-pacifique, il se laisse faire. Mais dans le monde moral, s'il n'y avait pas d'autre influence, d'autre force, d'autre autorité que la raison de chacun, il serait impossible d'y établir la paix. Heureusement que la Providence vient de temps en temps calmer les flots irrités, et apaiser les tempêtes. Elle change les esprits et les cœurs par de grands événements inattendus, comme ceux dont nous sommes les témoins depuis un demi-siècle, et par la force des choses, qui est son irrésistible instrument, elle remet de l'ordre parmi les hommes qui s'agitent et que Dieu mène.

Ainsi, dans les choses qui intéressent la vie de l'homme et son vrai bonheur, il faut plus que les simples décisions de la raison individuelle. Sans doute il y a de ces vérités générales, universelles et de bon sens, auxquelles chacun adhère quand il n'a pas intérêt à les combattre; de ces vérités qu'on ne peut nier dans l'ordre spéculatif sans tomber dans l'absurdité, et dans l'ordre moral, sans devenir un objet de répulsion pour ses semblables. Celui qui nierait que deux et deux font quatre passerait pour un imbécile; celui qui soutiendrait qu'il faut faire

à autrui ce que nous ne voulons pas qu'il nous fasse, ou d'autres maximes contraires au sentiment moral, serait mis au ban de la raison et de l'humanité.

En ce qui regarde la connaissance de la législation morale, ou la syndérèse, il est assez facile d'avoir une conscience vraie, le difficile est de l'appliquer aux cas particuliers. Oh! quand il s'agit de juger les autres, nous avons une grande pénétration, nous discernons rapidement et bien, la plupart du temps, si notre intérêt ne nous aveugle, et que notre malice ne s'y mêle pas. La conscience est donc facilement vraie tant qu'il s'agit des principes généraux, des maximes, des règles; mais s'il faut les appliquer et que notre intérêt soit en jeu, nos passions en cause, la chose devient malaisée, périlleuse. Comment décider avec impartialité au milieu des influences de l'imagination, du sentiment, de la passion, des habitudes, etc.? C'est alors qu'il faut discuter sérieusement sa conscience en face de la loi. Nous avons tout ce qu'il faut pour cela, sauf quelques cas très-rares. Ce n'est pas la science du bien et du mal qui nous manque; hélas! depuis que notre premier père a mangé du fruit de l'arbre de la science, celle-ci ne nous fait pas défaut: ce qui nous manque, c'est la bonne volonté dans l'application, et la preuve, je le répète, est que nos jugements ont en général de la rectitude quand ils portent sur les autres. Mais quand nous désirons nous satisfaire contre la loi, notre conscience se fausse, les choses les plus évidentes s'obscurcissent, et nous avons grand'peine à discerner ce qui est bien et ce qui est mal, ce qui est juste, ce qui est injuste, parce que nous sommes prédisposés de manière à ne pas vouloir accepter la justice et la loi.

Donc, il a été extrêmement utile à l'humanité que

cette grande législation morale dont j'ai parlé, qui est reconnue jusqu'à un certain point par les lumières naturelles, et confirmée par le sentiment moral, ait été instituée, promulguée, et maintenue au milieu des hommes dans les formules bien arrêtées, claires, nettes et précises du Décalogue, et qu'elle ait été posée à tout jamais d'une manière fixe et inaltérable, afin que ces grandes données de la justice divine et humaine servissent de base à toutes les législations possibles; car, en effet, toutes les législations des peuples sont sorties de là. Les jurisconsultes en conviennent; tout ce qu'il y a de bon dans les lois humaines émane de cette source, ou s'appuie sur ce fondement.

Puis, bien que notre raison puisse discerner le vrai, et notre conscience percevoir ce qui est bien, cependant, quand nous sommes nous-mêmes en cause, et qu'il est question de notre intérêt, notre conscience prend aisément notre parti; et à ce tribunal-là, s'il s'agit de soi-même, il est bien difficile d'être tout à fait impartial. Or, voilà ce qu'il faut combattre; mais pour le faire avec efficacité, il ne faut rien moins qu'une autorité divine; car aucune autorité humaine ne peut avoir la prétention de juger ma conscience. Toutes les puissances de la terre n'ont rien à y voir. Il fallait une autorité établie de Dieu lui-même et qui fût la sienne, une autorité toute spirituelle et de direction, dont le premier privilége fût que j'aie à lui ouvrir mon cœur, à lui révéler mon intérieur, pour discuter ma conscience avec elle. Sans cela, je n'y verrai jamais parfaitement clair.

Les sages de l'antiquité le disaient : « Quand vous voulez reconnaître votre conscience, consultez un ami sage et désintéressé, en mettant votre cœur à nu devant lui. » Mais où trouver cet ami dans le monde, cet ami à

qui vous pourrez sans danger confier les secrets de vos désirs ou de vos craintes, de vos joies ou de vos douleurs, et surtout de vos espérances ou de vos remords. Il faut, pour motiver une telle confiance, mille conditions qu'une autorité divine seule peut remplir. Il faut être sûr du secret, de l'impartialité, de la charité, et voilà justement ce que nous trouvons dans la direction spirituelle, dont la confession est le principal instrument. Je parle de ces choses, parce qu'elles sortent naturellement de mon sujet. Je ne viens pas prêcher ici, je dis simplement ce qui découle de la discussion philosophique où nous sommes engagés. Oui, toutes les fois que dans un cas grave, sur un point important, la conscience doute ou ignore, le meilleur conseiller pour l'éclairer ou la fixer est celui que la religion donne dans le secret avec les lumières de la justice et la charité de Dieu lui-même. Alors on n'est plus juge dans sa propre cause, et on risque moins d'être aveuglé ou entraîné par les passions.

Qu'est-ce qu'une conscience douteuse? C'est au fond la même chose qu'une raison douteuse. Le doute est une suspension positive ou négative de l'esprit, négative quand elle provient de l'ignorance, quand on n'a pas de raison de se décider pour un parti ou pour un autre, parce qu'on ne sait pas; positive, quand, ballotté par des raisons contradictoires ou qui se balancent, on ne sait plus à quelle résolution s'arrêter. Le doute est donc négatif quand il y a absence de motifs ou de raisons qui déterminent, et il est positif toutes les fois que l'esprit reste suspendu entre des raisons contraires qui lui paraissent également fortes.

Il y a aussi le doute de droit et le doute de fait.

Le doute de droit a lieu quand on n'est pas certain de

l'existence de la loi, et on sait que dans toutes les législations une loi douteuse n'engendre jamais une obligation certaine; une loi qui n'a pas été instituée, promulguée, ou dont on n'a pu avoir connaissance, n'oblige pas. Il faut donc commencer par constater l'existence de la loi.

Le doute de fait existe quand on n'est pas sûr d'avoir violé la loi. Ici il faut d'abord constater l'acte, puis le discuter pour voir s'il est conforme ou contraire à la loi.

Il y a encore le doute spéculatif et le doute pratique. Dans le doute spéculatif on discute les principes, les lois, les règles de la moralité en général, théoriquement, et on discute logiquement, sans égard à la réalité, toutes les conséquences possibles de propositions diverses ou contradictoires. Dans le doute pratique, on hésite sur ce qu'il faut faire dans un cas donné, on discute des opinions contraires sur la licité ou l'illicité d'une action.

Deux questions principales s'élèvent à cette occasion. 1° Est-il permis de faire une action, quand on doute si elle est défendue? Non, jamais, d'après le principe exposé plus haut qu'il n'est jamais permis d'agir contre sa conscience. Or, si on doute que l'action soit défendue, on agirait contre sa conscience en la faisant comme bonne; car on doute qu'elle le soit. Il y aurait imprudence, témérité à s'exposer à un danger reconnu. Ce serait, pour me servir d'une comparaison, prendre volontairement une nourriture qu'on soupçonnerait empoisonnée; ce serait une démence.

Un axiome des anciens juristes dit avec raison, quoique dans une mauvaise latinité : *ipsa dubietas est certitudo quia non licet;* l'état de doute est une certitude qu'il n'est pas permis d'agir. Le principe qui sert de

base à toute cette doctrine est cette parole de saint Paul : *omne quod non est ex fide peccatum est*, tout ce qui ne se fait pas avec assurance (ici *ex fide* ne veut pas dire la foi divine), avec une conscience certaine, est péché. Ainsi fissiez-vous une très-bonne action en soi, si vous avez le moindre doute qu'elle soit bonne, par cela seul vous commettez le mal que votre doute vous fait entrevoir, et vous vous rendez formellement coupable de la faute que vous soupçonnez. Car, puisque vous la commettez, vous voulez la commettre, et alors c'est votre volonté et votre intention qui décident de la culpabilité. Donc, toutes les fois qu'on agit avec le doute si l'acte est bon ou mauvais, on est coupable de tout le mal qui est en question. Car, quoique vous soyez dans le doute, vous prenez parti, donc vous en acceptez et vous devez en porter les conséquences.

La première chose à faire dans cet état est donc de dissiper son doute, ce qui n'est pas toujours facile, et si malgré tous les efforts le doute subsiste, le plus sage est de s'abstenir. Saint Paul, s'adressant aux chrétiens qui mangeaient des viandes consacrées aux idoles qu'on leur servait chez les païens, leur dit : « Pour ce qui est de manger des choses sacrifiées aux idoles, nous savons qu'une idole n'est rien dans le monde, et qu'il n'y a qu'un seul Dieu... Mais tous n'ont pas cette connaissance; car quelques-uns, dans l'opinion où ils sont encore de l'idole, mangent une chose comme consacrée à l'idole, et leur conscience faible en est souillée. Prenez donc garde que cette liberté que vous avez ne soit en quelque manière un scandale pour les faibles; car si quelqu'un d'eux vous voit, vous qui êtes instruit, manger des viandes sacrifiées aux idoles, la conscience de celui qui est faible ne sera-t-elle pas déterminée à en

manger aussi, et ainsi votre frère qui est faible, pour lequel le Christ est mort, périra à cause de vous. » Or, pourquoi celui dont la conscience n'est point formée périt-il, c'est-à-dire commet-il une faute? à cause de sa conscience douteuse, parce qu'en mangeant de ces viandes il croit faire un péché.

Autre question importante : Est-on obligé en cas de doute de prendre toujours le parti le plus sûr?

Ici il faut distinguer. En spéculation, dans la théorie, non. Par exemple, on met en question si une loi existe. Suis-je obligé d'agir comme si elle existait? Ce serait le parti le plus sûr, car on ne risque rien de l'observer dans le cas même où elle n'existerait pas, tandis qu'on risque de la violer, si elle est réelle. Mais d'un autre côté il y a un autre principe qui dit : une loi douteuse n'oblige pas. Donc il faut commencer par s'enquérir si la loi existe; car si elle n'existe pas, elle n'oblige pas et par conséquent ce qui semble le plus sûr n'est point obligatoire.

Puis il y a encore un autre principe de droit ecclésiastique et de droit civil qui s'applique ici : *In dubio melior est conditio possidentis*, dans le doute la condition de celui qui possède est la meilleure. Or, si la loi est douteuse, c'est votre liberté qui est en possession. Car la loi n'est faite que pour régler, restreindre la liberté, et la liberté est antérieure à la loi, puisque celle-ci, devant la régler, la suppose.

Si donc la loi est douteuse, vous restez en possession de votre liberté. Donc vous n'êtes pas toujours obligé de prendre le parti le plus sûr.

Mais dans le doute pratique il en va souvent autrement; car s'il y a danger de péché, ou si on est exposé par telle action à se perdre, il est évident qu'on doit

prendre le parti le plus sûr, puisque avant tout il faut éviter le mal et la perdition. Mais si ce danger n'existe pas, vous n'êtes pas obligé de prendre le parti le plus sûr, pourvu que vous en preniez un raisonnable qui vous mette à l'abri du péché, et qui n'expose pas votre conscience.

Des théologiens ont soutenu le contraire, on les appelle *tutioristes*. Ils affirment que dans tous les cas il faut prendre le parti le plus sûr. Cette opinion est trop sévère. C'est comme si vous disiez que dans tous les cas on doit faire ce qu'il y a de mieux. Sans doute ce serait plus parfait; mais la perfection n'est pas de précepte, elle est de conseil. Il y a des saints, madame de Chantal, par exemple, qui avaient fait vœu de pratiquer toujours ce qui leur semblerait le plus parfait, et ils ont accompli leur vœu avec un immense courage. Aussi ils sont devenus des saints. Mais si la religion nous exhorte à tendre vers cette sainteté éminente, elle ne nous en fait pas une obligation; on ne peut pas obliger les hommes à devenir des héros. La doctrine du *tutiorisme* est donc exagérée; car pourvu que nous ne fassions pas le mal, nous sommes suffisamment en sûreté. Cependant il faut prendre garde, d'un autre côté, de ne pas se mettre en sûreté tout juste, comme ces chrétiens qui veulent se sauver au moins de frais possible, et qui, craignant de trop se gêner, ne font que ce qu'il faut pour ne pas se perdre. C'est un calcul dangereux, où il est facile de se tromper, et dans ce cas le tout juste risque beaucoup de devenir l'à peu près. La foi vivante ne marchande pas ainsi avec Dieu et la conscience.

CHAPITRE XV

LES SCRUPULES. — LE PROBABILISME

Conscience scrupuleuse. — Conscience large. — Conscience probable. — Improbable. — Doctrine du probabilisme. — Le probabilisme relâché opposé à la rigueur du jansénisme. — Légitimité et utilité dans la pratique du probabilisme modéré.

Nous avons expliqué ce que c'est qu'une conscience fausse et une conscience vraie, puis la conscience douteuse, et les questions qui en sortent.

Nous avons à examiner maintenant la conscience certaine, la conscience scrupuleuse ou large, la conscience probable ou improbable, et par conséquent la célèbre doctrine du probabilisme.

Ce chapitre sera encore un peu abstrait, car la question du probabilisme est une des plus subtiles et des plus controversées de la théologie morale. Il y a dans ces matières des aridités et des difficultés qu'on ne peut épargner entièrement au lecteur, s'il veut pénétrer au fond du sujet.

La conscience certaine est celle qui ne laisse à l'esprit aucun doute raisonnable, aucune crainte fondée de se tromper ou de mal faire en agissant. Ainsi quand on procède avec une pleine assurance, sans douter de la qualité bonne ou mauvaise de l'action, si l'on ne songe même pas à mettre en doute la moralité ou l'immoralité, la licité ou l'illicité de l'acte, on a la conscience certaine; ce qui ne l'empêche pas quelquefois d'être

erronée et fausse, car on a tous les jours des certitudes au milieu de l'erreur. La certitude est un état subjectif; elle dépend de la position de l'esprit en face de la vérité ou d'une doctrine quelconque. Elle existe toutes les fois qu'on ne doute pas, puisque le propre de la certitude est d'exclure le doute. Il y a donc beaucoup d'hommes qui ont de la certitude, car il y en a beaucoup qui ne doutent de rien; mais aussi il y a beaucoup de fausses certitudes. Voyez deux personnes qui discutent : si elles sont de bonne foi, chacune se croit certaine de son opinion, sans quoi elle ne la soutiendrait pas, et cependant comme deux propositions contradictoires ne peuvent être vraies en même temps, l'une des deux parties est nécessairement dans l'erreur. Ainsi en est-il de la conscience. Il arrive trop souvent qu'on fait le mal avec beaucoup d'assurance, sans même soupçonner que l'acte est mauvais. Mais dans ce cas, si l'ignorance est invincible, il y a excuse.

Il y a trois sortes de certitude, la certitude métaphysique, morale, et physique.

La certitude métaphysique a pour objet les vérités nécessaires, les principes, les axiomes, les idées, et les rapports des idées entre elles, leur convenance ou disconvenance. Le caractère propre de la certitude métaphysique est l'impossibilité de concevoir son objet autrement qu'il n'est; elle implique l'absolue impossibilité du contraire. Elle n'admet donc, comme dit saint Thomas, aucune crainte de la chose opposée. Ainsi Dieu une fois admis comme l'Être des êtres, l'Être universel qui ne relève de personne, puisqu'il est la source de toute existence, il est certain métaphysiquement qu'il possède aussi la toute-puissance, la toute-science, et la souveraine liberté. Car il y a entre toutes ces idées une con-

nexion telle, qu'on ne peut les concevoir séparées. Les qualités et attributs sont ici identiques à l'essence même, et sans eux l'idée de Dieu n'est plus concevable. Ainsi encore il est certain, d'une certitude métaphysique, que deux et deux font quatre, car il est impossible de concevoir le contraire.

Cette espèce de certitude, toute spéculative, ne peut s'appliquer qu'à la partie supérieure de la morale, à ce qu'on appelle la syndérèse, à la connaissance des principes de la moralité, parce que ces principes sont des vérités universelles, des vérités absolues et nécessaires, qu'on ne saurait concevoir autrement. Ce sont les idées du bien et du mal, du juste et de l'injuste, qu'on peut sans doute expliquer diversement, mais qu'il est impossible de détruire ou de changer; car on ne peut faire que le juste soit l'injuste, et que le mal soit le bien. Elles ne peuvent jamais se confondre, et dans la théorie il faut toujours admettre leur opposition. De là l'universalité des principes de la moralité chez tous les hommes, malgré les différences de races, de culture, de civilisation, malgré les préjugés qui sur tant d'autres points les séparent. L'idée de la justice et sa distinction essentielle d'avec l'injustice ont toujours été et seront toujours uniformément admises et reconnues par les hommes. C'est là un fonds commun qui appartient à tous, et qui forme le patrimoine et la marque distinctive de l'humanité.

La certitude morale est d'un autre genre.

Elle n'est pas absolue en soi. Comme certitude, elle a la vertu d'exclure le doute, mais non de la même manière que les vérités métaphysiques ou mathématiques, qui n'admettent ni plus ni moins. Dans l'ordre moral, et pour la certitude morale, il y a des degrés. La certitude

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

morale se fait peu à peu, elle se forme par une accumulation de preuves, tellement qu'on pourrait dire d'elle, qu'elle est une plénitude de probabilités, c'est-à-dire qu'arrivé à un certain point, ce faisceau de probabilités égale la certitude, ou au moins produit un état qui exclut le doute, comme la certitude métaphysique. C'est que la certitude morale porte sur des faits. Or, des faits se constatent, mais on peut toujours concevoir qu'un fait ne soit pas, ou soit autrement. Ainsi, par exemple, le plus grand de tous les faits, l'existence du monde, peut être conçu comme n'étant pas, et l'on peut d'autant mieux concevoir sa non-existence, qu'il est impossible raisonnablement d'admettre qu'il ait toujours été. Car il faut bien reconnaître qu'il n'est pas éternel, qu'il a été créé un jour, et qu'il est redevable de l'existence à une volonté suprême qui l'a effectué, parce qu'elle l'a voulu. Il en est de même de tous les faits que comprend le monde, les faits moraux, psychologiques, physiques; on peut toujours concevoir leur contraire. C'est pourquoi, dans l'ordre des faits, la certitude est toujours quelque chose de relatif. Elle peut arriver au point d'exclure tout doute raisonnable, mais il y a du plus ou du moins dans sa formation. Elle est surtout fondée sur l'expérience, sur le témoignage des hommes, sur les traditions, sur les inductions, sur tous les moyens par lesquels on peut constater des faits et les établir.

Dans la certitude morale se trouve la certitude de sentiment ou d'expérience intérieure, qu'il ne faut pas confondre avec la certitude de sensation, ou certitude physique. La certitude de sentiment est le résultat de l'impression produite sur la sensibilité interne par des choses morales, comme la certitude de sensation est le résultat de l'impression produite sur la sensibilité ex-

terne par des objets physiques. Il y a entre elles la même différence qu'entre la partie intérieure de l'homme et sa partie extérieure, entre le sentiment et la sensation. Mais elles ont un caractère commun. Quand nous acquérons par l'impression des choses morales, ou le sentiment moral, la conviction que telle action est bonne ou mauvaise, il y a un acquiescement si entier de notre conscience, et en même temps une adhésion si pleine de notre volonté, que cette conviction devient comme une espèce de foi. De même dans la certitude physique. Nous communiquons par les sens avec le monde extérieur, nous voyons les objets qui nous entourent, et bien que nous ne puissions expliquer comment, cependant en vertu des sensations reçues, des impressions éprouvées, et de la perception qui s'ensuit, nous avons la ferme conviction que ces objets existent, nous croyons même qu'ils existent comme nous les voyons, ou à peu près. Cette conviction est une espèce de foi naturelle, qui ne peut pas se démontrer ni s'expliquer scientifiquement, et cela est si vrai que toutes les fois qu'on veut y appliquer le raisonnement, on est poussé au scepticisme. La philosophie a mis en question la réalité du monde extérieur, et qu'est-ce que les philosophes n'ont pas mis en question? Dans les controverses élevées à ce sujet, il faut avouer que les sceptiques ont mis en avant des raisons très-fortes, et quand il s'agit de leur répondre, le philosophe dogmatique n'a qu'une manière de se tirer d'embarras, et c'est la seule bonne, c'est d'en appeler au sens commun d'un côté, et de l'autre à la véracité, à la bonté de Dieu, qui ne peut pas tromper sa créature, ni se jouer d'elle, en la rendant victime de perpétuelles illusions par l'organisation même qu'il lui a donnée.

Que résulte-t-il de là ? C'est qu'il y a dans ce monde des choses qui ne se démontrent ni métaphysiquement, ni mathématiquement, et ainsi il faut leur appliquer la mesure qui leur convient. On ne peut prouver les vérités métaphysiques par le genre de démonstration qui convient aux faits, ni les vérités physiques par des démonstrations mathématiques. Les vérités de fait se constatent par les divers moyens d'expérience, de perception et de témoignage. C'est là qu'il en faut rester, si l'on ne veut pas perdre le sens commun et devenir fou à force de philosopher, ce qui arrive quelquefois.

Ainsi dans le sentiment moral il y a une assurance très-forte, une sorte de foi qui ressemble en quelque chose à la foi religieuse, mais qui en diffère, parce que dans le sentiment moral, et dans la conviction qu'il donne, tout est naturel. C'est la conscience en face d'un bien à faire, d'un mal à éviter, d'un fait moral à juger, et qui, par le sentiment qu'elle a de la justice et de la loi, prononce qu'il y a crime ou vertu. Mais comme les décisions de la conscience entraînent la responsabilité, laquelle expose notre avenir, notre bonheur, notre salut, nous sommes dans une position excessivement grave, toutes les fois qu'en vertu de ces impressions, nous portons un jugement moral. C'est ici qu'on reconnaît les âmes honnêtes, les belles âmes, n'importe où elles se trouvent. Car, dit le texte sacré en parlant du centurion Corneille : Dieu ne fait pas acception des personnes, et partout où il voit une âme droite et sincère qui aime la justice, et qui est prête à tout sacrifier pour l'accomplir, cette âme lui est agréable. C'est pourquoi partout et toujours il s'est trouvé des âmes nobles, généreuses, qui se sont dévouées au bien comme elles le

connaissaient, et qui ont fait des choses héroïques. Ces âmes prêtes à se dévouer pour la vérité, pour l'équité, sont sur le chemin qui mène à Dieu, car Dieu est la vérité, et la suprême justice. Comme Dieu cherche les adorateurs en esprit et en vérité, il aime aussi les hommes sincères qui veulent le bien avant tout et qui s'efforcent de le réaliser, quoi qu'il en coûte. Je ne prétends pas qu'il faille se faire le champion quand même de toutes les vérités, ni le redresseur de tous les torts. Nous ne sommes pas obligés de nous mêler de toutes choses. Mais quand notre position nous y amène, quand notre conscience y est intéressée, quand il y a devoir de parler ou d'agir, alors on reconnaît ceux qui se rapprochent de Dieu, ou ceux qui s'en éloignent. Les cœurs faibles, peu nobles, esclaves des sens et de la matière reculent dans ce cas; l'intérêt, la gloire, les avantages humains l'emportent sur le bien, la justice, la vérité. On cherche à s'arranger, à composer, en sacrifiant le moins possible la vérité, le bien, l'équité, mais enfin en les sacrifiant, tandis qu'une âme généreuse fait abnégation de soi; toujours elle se met en arrière et la vérité en avant.

Quand donc on a le sentiment qu'une action est bonne, juste, qu'on ne craigne pas d'aller de l'avant, de marcher droit, et alors on agira avec énergie et puissance. La plus grande force du monde est une conviction bien arrêtée, fût-elle erronée; car même en ce cas elle est encore méritante, méritante d'agir avec la sincérité et le désintéressement d'une conviction morale. Rappelons, toutefois, que cette énergie n'exclut pas la prudence, surtout quand l'action peut affecter ou compromettre les intérêts d'autrui. Comme la conscience n'est pas plus infaillible que la raison, l'activité morale doit toujours être contenue par une certaine

réserve et s'exercer avec modération. Il en va ici comme dans les choses spéculatives où, même avec les opinions qu'on croit les plus certaines, il arrive de se tromper, et c'est pourquoi dans ce qu'on affirme, dans ce qu'on soutient, il faut éviter de trancher ou de dogmatiser. D'ailleurs, on ne perd rien à cette sobriété. Car si réellement on a la vérité pour soi, elle aura d'autant plus d'effet qu'on l'imposera moins, et elle pénétrera d'autant mieux les esprits que nous aurons moins l'air de les obliger à nous croire et à accepter notre opinion. Les hommes sont ainsi faits qu'ils reçoivent volontiers ce qu'on ne leur impose pas, et qu'ils sont disposés à repousser ce qu'on leur impose, même quand ils l'ont demandé. On doit donc ménager cette susceptibilité; la vérité elle-même et le bien y trouveront leur profit; car par là les discussions de ce monde, qui sont inévitables et en général peu fructueuses, deviendront plus faciles et plus utiles.

J'ai dit que la conscience n'est pas infaillible. La sainte Écriture l'affirme comme la raison. On trouve dans le livre de Job cette parole profonde, et qui doit nous inspirer de l'humilité : Personne ne sait s'il est digne d'amour ou de haine devant Dieu. Ce qui veut dire que nous ne nous connaissons jamais bien nous-mêmes, et nos semblables ne nous connaissent pas mieux que nous, moins encore peut-être; car enfin avec de la sincérité, on peut voir au fond de sa conscience, et saisir jusqu'à un certain point les ressorts cachés de ses actes. Les autres ne voient nos actions que par le dehors, par les effets produits, et ils les interprètent à leur manière. Un seul connaît bien les secrets de notre cœur, c'est Celui dont le regard pénètre jusqu'au fond

des âmes et devant lequel rien n'est caché. Aussi Dieu est-il le seul juge, comme il est le seul maître, et du jugement des hommes il y a toujours un appel au juge véritable. C'est notre dernier recours et notre espoir.

Dieu peut apercevoir dans l'acte qui nous paraît le plus désintéressé un repli d'intérêt, dans ce qui semblait généreux une recherche d'égoïsme, dans ce qui avait l'air d'une vertu une vanité, quelquefois même un crime. Que de choses nous échappent dans ce que nous faisons! Scrutons notre conduite, surtout les actes les plus importants, et tâchons de saisir dans le bien ou dans le mal accompli les ressorts les plus intimes qui nous ont fait agir. Descendons au fond de nos consciences, et dans telle action dont on nous glorifie, et dont nous nous vantons peut-être, demandons-nous ce qui finalement nous a décidés, si ce n'est pas un intérêt secret qui nous a ramenés sur nous-mêmes; et quand nous paraissions si occupés du bonheur d'autrui, du bien public, de la patrie, de l'humanité, demandons-nous si, en définitive, il ne se pourrait pas que nous n'ayons pensé qu'à nous-mêmes. Peut-être ne l'avons-nous point su expressément, et c'est pourquoi nous sommes excusables. Après cette étude sur soi fréquemment répétée on comprendra mieux cette parole qui paraît dure au premier abord : « Personne ne sait s'il est digne d'amour ou de haine, » et cette autre de David, qui se connaissait en péchés comme en bonnes œuvres : *Delicta quis intelligit? ab occultis meis munda me, et ab alienis parce servo tuo.* Qui comprend ses fautes? Seigneur, purifiez-moi de mes péchés cachés, et épargnez-moi ceux des autres. Car outre nos propres fautes, que souvent nous ignorons, nous avons encore une part dans celles du prochain, sans que nous le sachions. Par des paroles imprudentes, par

de mauvais exemples, nous avons pu le pousser au mal; et ainsi notre responsabilité se trouve mêlée à la sienne. Il est bien difficile de démêler toutes ces choses; et c'est pourquoi nous devons être humbles et craintifs devant Dieu! Aussi saint Paul, le grand moraliste, dit-il : « Quand ma conscience ne me reproche rien, je ne suis pas justifié pour cela. » *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.* Ce qui prouve que la conscience, bien qu'elle soit la règle intérieure et la plus prochaine de nos actions, n'est point infaillible, et qu'il ne faut pas trop nous reposer sur l'assurance de notre justice propre ni sur la bonne opinion qu'elle nous donne de nous.

Je passe à la conscience scrupuleuse et la conscience large. Je dirai peu de chose sur ce sujet, très-clair dans la théorie, le plus obscur et le plus difficile dans la pratique.

Une conscience scrupuleuse est une conscience constamment arrêtée dans ses décisions et dans ses actes par la crainte de mal faire, là où il n'y a point de motifs suffisants; car ce qu'elle redoute comme mal ne l'est pas ou l'est moins qu'elle ne croit. Quand cet état est habituel, il en résulte une conduite embarrassée, une marche saccadée, qui fait que le scrupuleux avance et recule, juge et se déjuge, décide et reprend sa décision, toujours assailli par de nouvelles raisons qui lui font imaginer que son action est mauvaise, contraire à la loi, tandis qu'elle ne l'est pas la plupart du temps. C'est pourquoi il croit faire beaucoup de mal quand il ne fait que des choses indifférentes ou peu graves.

Cependant il y a des scrupules raisonnables. Ainsi, on s'était engagé dans le mal sans y songer, sans le soupçonner, puis tout à coup la conscience se réveille, on

ouvre les yeux, et alors on est arrêté par des motifs inaperçus jusque-là, par des considérations nouvelles, par le souvenir de la loi et de ses dispositions, par la crainte de l'avoir violée, par l'inquiétude, par le remords. Ce sont là de bons, d'heureux scrupules; mais ce n'est point le cas de la conscience scrupuleuse.

Une conscience large est à l'autre extrême. La scrupuleuse est arrêtée par le moindre obstacle, l'autre ne l'est point par les plus grands. Elle admet la loi en gros, mais ne s'en inquiète guère dans le détail, et surtout elle ne veut pas trop la connaître pour n'être pas obligée de l'observer. Elle glisse à travers les difficultés et va de l'avant sans raisons solides. Elle s'habitue à regarder comme léger ce qui est grave et comme indifférent ce qui est mal, en sorte qu'elle laisse passer beaucoup de mal, et s'en passe beaucoup. Elle se met tout à fait à l'aise vis-à-vis de la loi, qu'elle interprète toujours de la manière la plus favorable à la liberté, aux intérêts, aux passions, et à la commodité. C'est l'état le plus ordinaire des hommes du monde qui n'ont plus de foi, ou dont la foi est morte, et qui s'habituent facilement, quand ils n'ont plus la crainte de Dieu, à s'affranchir des lois morales, de celles au moins qui n'ont pas de sanction extérieure, et qui ne contraignent point par la crainte à les suivre. Ce relâchement de la conscience dépend surtout de l'instruction qu'on a reçue et des habitudes où on a vécu. A la longue, la conscience se déprave, s'obscurcit, s'endurcit, et elle finit par perdre le sentiment du bien et du mal.

On peut distinguer plusieurs sortes de scrupules, selon la source qui les produit. Les uns viennent de Dieu même, qui excite par des avertissements pour ramener au bien, pour faire rentrer dans l'ordre, ou, si l'on y est

déjà, pour pousser plus avant dans la voie de la perfection. Ainsi, les saints ont des scrupules, ils sont toujours portés à se croire criminels devant Dieu, plus coupables que les autres, tandis que les hommes du monde sont naturellement enclins à se croire meilleurs que leurs semblables. Aussi les saints ne se relâchent jamais dans leurs efforts vers le bien, dans leur tendance vers Dieu. Ils croient reculer s'ils n'avancent pas, et pensent n'avoir rien fait, tant qu'il reste quelque chose à faire. C'est un aiguillon que Dieu leur met au cœur, et qui les presse incessamment dans la voie de l'abnégation, du dévouement et de la charité. On comprend cette excitation surnaturelle, quand on a eu le bonheur d'en ressentir quelque chose. A mesure qu'on discerne mieux ce qui est bien, et qu'on l'aime davantage, on désire s'en rapprocher tous les jours par la pratique, et l'on fait plus d'efforts pour combattre et diminuer le mal en soi. La lumière intérieure augmente avec la bonne volonté qui se réalise, et alors on aperçoit plus clairement les occasions où l'on ne fait pas tout ce qu'il faudrait faire, où l'on n'évite pas tout ce qu'il faudrait éviter.

Il y a d'autres scrupules qui sont des tentations. Ce sont de mauvaises pensées excitées en certaines âmes par l'esprit du mal, qui obscurcissent la vue de la loi morale, troublent leur jugement sur la valeur des actions, leur font prendre pour grave ce qui est léger, ou pour indifférent ce qui est mal, et ainsi confondent toutes les notions de la moralité. Il en résulte ordinairement une grande inquiétude, de l'ennui, du découragement et une espèce de désespoir. Il n'est pas rare de rencontrer des personnes pieuses qui, à force de scrupules, sont prêtes à abandonner le soin de leur salut et

la pratique de la vertu, parce qu'elles sont embarrassées à chaque instant dans leur conscience, dans leur conduite, et ne savent plus que faire.

Enfin, il y a des scrupules qui viennent de nous-mêmes. Ce sont les plus communs. Ils sont le produit d'une imagination désordonnée, d'un esprit subtil et étroit, et surtout d'un défaut de bon sens et de jugement. On trouve assez souvent dans la direction spirituelle des esprits de ce genre, qui, voulant le bien et le cherchant avec sincérité, ne le voient jamais nettement et ne savent pas non plus le pratiquer simplement ni franchement. Cet état vient surtout de la lutte intérieure entre le moi et la conscience. Il implique souvent de la vanité, beaucoup d'amour-propre, et une grande confiance en soi-même; car le propre du scrupuleux de cette espèce est de ne croire qu'à soi. Il a beau consulter les confesseurs, les directeurs, les hommes graves, plus il en consulte, moins il les comprend, et en définitive il en revient toujours à faire ce qu'il veut. Mais malheureusement il ne sait guère ce qu'il veut. De là ses angoisses, ses incertitudes, et les tiraillements de sa conscience. C'est un des états les plus pénibles qui se puissent concevoir. Il mène ordinairement à la folie, il en est même un commencement.

Ici se présente cette question : Le scrupuleux pèche-t-il en agissant contre sa conscience? Il a été établi précédemment qu'on ne devait jamais agir contre sa conscience; on demande donc si, en faisant ce qu'on lui dit pour combattre ses scrupules et malgré les scrupules qui l'arrêtent, il agit mal. La réponse est facile : il ne pèche point, car il n'agit pas contre sa conscience, puisqu'il n'en a pas, elle n'est jamais formée; il ne peut arriver à une conviction ni à une résolution, il change

sans cesse de pensée et de volonté, ou plutôt il ne sait ce qu'il pense ni ce qu'il veut. Il est toujours hésitant, il veut et ne veut pas. Donc il n'y a qu'un moyen de le tirer de là, c'est l'obéissance; c'est qu'il se remette franchement entre les mains d'un directeur, d'un sage conseiller, et qu'il fasse exactement ce qui lui est prescrit. Mais c'est ce qui lui coûte le plus. Tant il est vrai qu'au fond cet état de scrupule est une maladie d'orgueil qui consiste à se croire plus parfait que les autres, parce qu'on aperçoit du mal où les autres n'en voient pas, et de la vertu dans ce qui leur semble indifférent. Cette pensée secrète l'empêche d'obéir, ou lui fait secouer à chaque instant le joug de l'obéissance. Aussi cette maladie morale, quand elle a pris racine, est-elle le plus souvent incurable.

La conscience probable est celle qui juge dans les choses morales sur des probabilités, sur une opinion probable. Une opinion est probable, quand elle repose sur des raisons non pas absolument certaines, mais assez fortes pour produire l'assentiment d'un homme sérieux et raisonnable. *Opinari, seu probabile*, dit saint Thomas, *est rem veram judicare non rationibus certis, sed probabilibus cum formidine partis contrariæ*, la probabilité consiste à croire qu'une chose est vraie, non pas sur des raisons décisives, mais sur des raisons suffisantes, qui laissent cependant toujours subsister la crainte que le contraire ne soit vrai. Ainsi le caractère de la probabilité est de nous donner quelque assurance, mais sans exclure jamais la crainte du contraire, tandis que la certitude exclut tout doute, toute crainte, quelquefois même, comme dans la certitude métaphysique, la possibilité du contraire.

La probabilité se compose donc de plusieurs raisons,

et elle admet des degrés; car plus vous aurez de raisons pour motiver votre assentiment ou le former, plus votre opinion sera probable. Il y a donc des opinions simplement probables, plus probables, très-probables. On comprend que ces degrés sont élastiques et mobiles. D'abord, dans l'opinion simplement probable, combien faut-il de raisons pour faire une probabilité? C'est ce qu'il n'est pas facile de déterminer. On peut renouveler ici le sophisme antique : Combien faut-il de crins pour former la queue d'un cheval? Trente, soit; si j'en ôte un, sera-ce encore une queue? Oui. Si j'en ôte deux, trois, et ainsi de suite jusqu'au dernier, à quel nombre cessera-t-elle d'être une queue? Ainsi des raisons qui constituent une probabilité; il est difficile, dans cette coagulation de motifs, dans cette accumulation de preuves, qui doivent la composer, de dire justement ce qu'il en faut. Mais enfin, dit-on, il en faut assez pour obtenir l'assentiment d'un homme prudent. Or qu'est-ce qu'un homme prudent? Il n'est guère facile de le définir. Il y a donc déjà ici du vague. En outre, la probabilité est quelque chose de subjectif, et par conséquent de relatif. Les raisons qui me semblent probables ne le seront pas pour un autre, en sorte que dans la discussion des probabilités il sera toujours malaisé de s'entendre.

On distingue deux espèces de probabilités, l'une intrinsèque, l'autre extrinsèque. La première est formée par les motifs, par les raisons de croire qui naissent de la question, du sujet même; la seconde, par le poids des autorités, ce qui est aussi une raison de croire. Un auteur éclairé a pensé ainsi, et plusieurs autres ont partagé son opinion : donc cette opinion mérite considération, car ces hommes étaient savants, ils ont sans aucun doute étudié à fond la matière. Leur autorité est

donc une présomption en faveur de cette opinion. Cette source extrinsèque de probabilité est admise en effet partout, en philosophie, en histoire comme en législation. Elle forme dans les lois ce qu'on appelle les antécédents, et en quelque matière que ce soit les autorités sont toujours respectables.

Cependant il y a encore un autre élément dont il faut tenir compte; car s'il s'agit de probabilité morale, c'est-à-dire de ce qu'il faut faire ou ne pas faire, ce n'est point une spéculation où la conscience ne soit pas engagée comme en physique, en chimie, et dans les sciences naturelles. Dans ces matières, si l'on se trompe en avançant à tort que telle opinion est probable, ou plus probable, l'erreur n'est pas de grande conséquence. Mais dans les opinions morales la conscience et le salut sont directement intéressés. Donc, en dehors de la probabilité d'une opinion, il faut encore en examiner et peser la sûreté, si elle m'expose, si elle pourrait compromettre mes intérêts à venir, ou s'il n'y a rien à risquer.

Voilà donc deux parties, les opinions sûres d'un côté, et les opinions moins sûres ou probables de l'autre. Les premières sont toujours en faveur de la loi, et plaident pour elle; car il y a plus de sécurité à se ranger du côté de la loi, même quand elle n'est pas certaine. Les autres favorisent la liberté. Elles s'appuient sur l'incertitude de la loi, pour déclarer que la liberté reste entière, tout ce qui n'est pas défendu par la loi étant permis. Donc, si la loi est incertaine, si je puis douter qu'elle existe, ou si elle n'a pas été suffisamment promulguée, je reste avec ma liberté. C'est ma liberté qui possède; car elle est certaine, et ne peut être restreinte ou suspendue que par une loi certaine.

Toute la question du probabilisme est dans la combi-

naison, le balancement, ou la prédominance de ces deux éléments, la probabilité et la sûreté des opinions. Pour aider à le comprendre, nous l'avons réduit à trois questions qui nous paraissent renfermer toutes les autres, et dans lesquelles le probable et le sûr, mis en face l'un de l'autre, présentent leurs diverses chances à la conscience et à la liberté de l'homme. C'est comme un extrait de beaucoup d'ouvrages qu'il a fallu lire et concentrer. Que le lecteur veuille donc y appliquer toute son attention, car ici tout mot porte; il n'y a pas une syllabe qui n'ait sa signification précise, et qui ne puisse amener une erreur.

1° Est-il permis de suivre une opinion moins sûre et moins probable en face d'une autre opinion plus sûre et plus probable?

Une opinion moins sûre est celle qui m'expose davantage à mal faire; la plus sûre est celle qui est le plus en faveur de la loi et qui sauvegarde le mieux ma responsabilité; la moins probable est celle qui a le moins de chance d'être conforme à la vérité.

Ceci posé nous répondons : non, il n'est jamais permis de suivre une opinion moins sûre et moins probable en face d'une autre plus sûre et plus probable. Cependant le contraire a été soutenu par le probabilisme relâché, c'est-à-dire par le mauvais probabilisme. Ici comme ailleurs, ne confondons pas l'usage avec l'abus. Il y a un bon et un mauvais probabilisme. Le probabilisme relâché n'a commencé qu'au seizième siècle. On en attribue l'origine à un théologien espagnol nommé Médina. Plusieurs théologiens du même pays suivirent sa doctrine, qui en peu de temps se répandit au loin et fit beaucoup de partisans, comme il arrive d'ordinaire à toutes les doctrines favorables à la liberté. Ce n'est

pas que ces auteurs aient voulu favoriser le relâchement. Ils n'avaient songé qu'à décider spéculativement cette question : une opinion probable, par cela seul qu'elle est probable, c'est-à-dire digne d'être approuvée, ne suffit-elle pas pour agir en conscience?

N'est-on pas autorisé à faire ou à ne pas faire, quand on a des raisons qui paraissent suffisantes? Dans la direction spirituelle, dois-je obliger une âme à se ranger toujours du côté de la loi, même quand il n'est pas sûr qu'elle existe, et si elle se croit suffisamment en règle et en sécurité avec une opinion probable, puis-je lui en imposer une autre plus probable? Voilà ce qui fit naître le probabilisme, qui, on le voit, est excessivement pratique.

On entend communément par opinion probable celle qui est approuvable, et qui, pouvant être adoptée sans danger aucun, exclut par cela même toute opinion contraire. C'est le bon sens. Mais on en est arrivé dans certaines écoles à considérer la probabilité en soi, et à y trouver, pourvu qu'on n'en sorte point, une raison suffisante d'agir, quelles que soient les raisons différentes ou contraires, à la fois plus probables et plus sûres. Là est l'erreur du faux probabilisme, et le principe du relâchement et de la licence qu'il a produits. On a été encore plus loin ; car une fois sur cette pente, dans cette voie d'erreur et de laisser aller, on ne s'arrête pas facilement. On s'est dit : il y a deux probabilités, intrinsèque et extrinsèque. La probabilité intrinsèque existe quand j'ai un certain nombre de raisons pour admettre une opinion. La probabilité extrinsèque existe quand une opinion est avancée et soutenue par des auteurs graves. Mais combien en faut-il pour la rendre probable? Les uns ont dit : vingt ; d'autres dirent : seize; enfin il y en eut qui

affirmèrent qu'un seul suffisait. Cela paraissait un peu fort. Comment! un seul docteur, une seule autorité pourra vous confirmer dans une manière d'agir opposée à la conduite commune? On répondit : oui, car c'est un homme grave, et qui a beaucoup étudié la matière. Il a sans doute de très-bonnes raisons pour penser de la sorte, et s'il a mis en avant cette opinion, pourquoi ne la soutiendrais-je pas avec lui? Les autres théologiens répliquèrent que, d'après l'usage commun, il fallait au moins seize docteurs autorisés pour donner à une opinion une probabilité suffisante. — Les probabilistes ne se sont pas tenus pour battus. Soit, ont-ils dit, nous allons vous les trouver, et ils trouvèrent en effet seize docteurs qui, dans une consultation, déclarèrent à l'unanimité qu'il n'en fallait qu'un. La cause était gagnée.

Cependant ce faux probabilisme a été jugé et condamné à Rome. Le pape Innocent XI a proscrit en effet la proposition suivante, qui contient la substance du mauvais probabilisme : « Generaliter dum probabilitate sive intrinsecâ, sive extrinsecâ, quantumvis tenui modo à finibus probabilitatis non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus. » En général toutes les fois que nous faisons un acte en nous appuyant sur la probabilité soit intrinsèque, soit extrinsèque, quelque petite qu'elle soit, pourvu que nous ne sortions point des limites de la probabilité, nous agissons prudemment.

On sent à première vue combien cette proposition est dangereuse. Car d'abord, qu'est-ce que la probabilité? Où en sont les limites? Et puis, une probabilité, si petite qu'elle soit, qui suffit pour autoriser les actions les plus importantes! Il est impossible de mettre plus de légèreté, plus d'imprudence dans des choses aussi graves.

Cette doctrine a encore été condamnée en 1700 par l'assemblée du clergé de France dans la proposition suivante : « In quæstionibus de bono et malo, licito vel illicito, jure divino vel humano, potest quis sequi opinionem minus probabilem, minusque tutam, relictâ probabiliore et magis tutâ, etiamsi notâ ut tali. » Dans les questions sur le bien et le mal, sur la licité ou l'illicité des actes, sur le droit humain et sur le droit divin, chacun peut suivre une opinion moins probable et moins sûre, en abandonnant celle qui est plus probable et plus sûre, même reconnue comme telle.

Enfin cette doctrine a contre elle l'Écriture et la raison. L'Écriture dit : *Qui amat periculum in illo peribit*, celui qui aime le danger y périra. Quand en face du plus probable et du plus sûr on a la témérité de prendre le moins probable et le moins sûr, il n'est que trop clair qu'on cherche à satisfaire ses passions, ou au moins à s'exempter de la gêne de bien faire. On aime donc le péril, et on court risque de se perdre.

Quoi encore de plus opposé à la doctrine chrétienne qui dit : *regnum cœlorum vim patitur, violenti rapiunt illud ?* Le royaume des cieux souffre violence, il n'y a que ceux qui s'imposent violence à eux-mêmes qui le gagnent. Ce n'est pas avec ces maximes relâchées, et ces habitudes d'indulgence, de faiblesse pour soi, qu'on peut avancer dans la vertu. Sans doute il y a souvent des concessions à faire, surtout aux âmes faibles et engagées dans le péché, en raison de leur bonne volonté de le quitter ; mais ces tempéraments ne sont accordés que pour les aider à se détacher du mal et à revenir à Dieu.

Saint Paul a dit : *Omne quod non est ex fide peccatum est*, tout ce qui ne se fait pas avec foi est péché. Je le

demande : peut-on agir avec conviction quand on sait que l'opinion qu'on adopte est la moins sûre, la moins probable, et qu'on s'expose ainsi à mal faire? N'est-il pas impossible de prétexter la bonne foi dans ce cas?

La raison aussi condamne formellement une telle manière de juger et d'agir, comme contraire à la sincérité et à la prudence. Il est évident que, si on est convaincu qu'une opinion est moins probable et moins sûre, on ne peut ni la soutenir ni la suivre sincèrement. C'est une imprudence qu'on se garderait bien de commettre dans les affaires humaines. Car enfin dans vos affaires d'intérêt adopteriez-vous une opinion moins probable et moins sûre en face d'une autre plus probable et plus sûre? Non, certainement, vous prendrez toujours le parti le plus probable, et surtout celui qui exposera le moins votre fortune. Eh bien, ce que vous faites pour votre argent, ne le feriez-vous pas pour votre âme?

De ce faux probabilisme sont sorties toutes sortes d'opinions singulières, de maximes relâchées, qui ont porté un grand préjudice aux bonnes mœurs, et ont donné lieu à un livre célèbre, que je ne veux pas nommer ici, parce que je serais obligé de dire qu'avec un style merveilleux, et qui n'a point d'égal, ne s'y trouvent pas toujours malheureusement la charité et la bonne foi.

2° Deuxième question. Est-il permis de suivre une opinion moins sûre, mais plus probable, en face d'une plus sûre et moins probable? Oui, car notre conscience doit se décider par les raisons les plus fortes et les plus nombreuses. L'opinion peut être moins sûre, mais nous ne sommes pas tenus au plus sûr, quand nous avons pour nous la plus grande probabilité. L'opinion contraire a été condamnée à Rome par Alexandre VIII, savoir : « Non licet sequi opiniones vel inter probabiles, pro-

babilissimas. » Il n'est pas permis de suivre, en fait d'opinions probables, même les plus probables, toutes les fois qu'elles sont moins sûres.

L'assemblée du clergé de France a condamné également cette doctrine dans la proposition suivante : « Absit vero ut probemus errorem eorum qui negant licere sequi opinionem, vel inter probabiles, probabilissimam. » Loin de nous la pensée d'approuver l'erreur de ceux qui prétendent qu'on ne peut suivre l'opinion la plus probable parmi les probables.

Ces décisions ont été rendues contre les jansénistes, qui, comme on le sait, se distinguaient par un grand rigorisme. Ils ont été, dans le cas qui nous occupe, condamnés pour leur excessive rigidité ; car ils soutenaient, et soutiennent encore, que dans tous les cas il faut prendre le parti le plus sûr, ce qui est une doctrine désespérante. C'est comme si l'on prétendait que dans tous les cas il faut aspirer au plus parfait. Qui est capable du plus parfait? On n'y arrive qu'après beaucoup d'efforts et de travaux, après une vie d'abnégation et de sacrifices. L'exiger de prime abord, ce serait demander à un pécheur de devenir tout d'un coup un saint. Gardez-vous donc avec les pécheurs d'imposer toujours le parti le plus sûr. Commencez par le plus convenable à leur situation, le plus approprié à leur faiblesse. Autrement, vous exigerez d'eux ce qu'ils sont incapables de faire, et sous le prétexte de les mener à la perfection, vous les jetterez dans le désespoir.

Il est donc décidé qu'on peut suivre en pratique le parti le plus probable, quoique moins sûr, sauf cependant les exceptions où la probabilité ne peut plus s'appliquer. Ainsi, en ce qui concerne le salut et les moyens absolument requis pour y arriver, pour ce qui touche à

la validité des sacrements, la probabilité n'est point admissible. Les sacrements ont une vertu déterminée, positive, et qui agit à certaines conditions, que la probabilité ne peut jamais combattre ni suppléer. De même pour tout ce qui peut compromettre la vie des hommes et leurs droits, par exemple dans l'exercice de la médecine ou de la judicature. On avait été jusqu'à soutenir qu'un médecin n'est pas obligé, dans son traitement, de choisir la médication la plus probable et la plus sûre, pourvu qu'il en adopte une probable, même quand il la supposerait moins sûre. Il a été décidé qu'il est toujours tenu d'appliquer le remède le plus probable et le plus sûr. Les probabilistes relâchés sont allés jusqu'à dire qu'un juge n'est pas obligé d'adopter l'opinion la plus probable, pourvu qu'il en prenne une probable, et qu'il ne sorte pas des limites de la probabilité. Il pourrait, disait-on, juger d'après une opinion suffisamment probable, même quand des raisons plus fortes lui démontreraient que la justice est de l'autre côté. Il s'est même trouvé des probabilistes qui ont osé affirmer qu'un juge pouvait, sans blesser sa conscience, recevoir des présents et juger sous cette influence, qui devenait une raison de plus pour se former une opinion probable. — Toutes ces assertions ont été formellement condamnées par l'Église.

Enfin, il y a encore des cas où l'opinion la plus sûre doit être suivie, par exemple, si l'on s'y est obligé par une convention, par un vœu, par l'obéissance promise à un supérieur.

3° Troisième question. Entre deux opinions également probables, est-il permis d'embrasser la moins sûre? Oui. Il est vrai qu'ici les théologiens se divisent en deux camps, les tutioristes d'un côté, et les probabi-

listes modérés de l'autre. Les tutioristes disent comme les jansénistes : On doit toujours adopter le parti le plus sûr, quel que soit d'ailleurs le degré de probabilité. Les probabilistes modérés répondent : Quand les opinions sont également probables, on peut admettre celle qu'on veut, puisque la probabilité est égale des deux côtés. — La controverse a été très-vive de part et d'autre, et elle continue encore. C'est qu'on se fonde des deux côtés sur d'excellentes raisons, sur des axiomes, sur des principes, dont chacun tire des conséquences favorables à sa manière de voir. Ainsi les tutioristes s'appuient sur cet axiome : *In dubio tutius est eligendum*, dans le doute on doit choisir le plus sûr. Si vous admettez qu'il y a probabilité égale des deux côtés, il y a doute, donc vous devez choisir le parti le plus sûr. Ils semblent avoir raison, mais c'est ici comme au barreau, où le dernier qu'on entend paraît victorieux. Écoutons maintenant les autres. Ils mettent en avant deux principes incontestables aussi : 1° *Lex dubia non parit obligationem certam*, une loi douteuse n'engendre pas une obligation certaine. Il est évident que si on doute de l'existence de la loi, ou si elle n'a pas été suffisamment promulguée, on n'est pas obligé de la suivre. Or dans l'hypothèse présente la loi n'est pas certaine, elle est douteuse. Donc elle n'oblige pas, donc je puis suivre le parti que je veux. 2° Ils en appellent encore à un autre principe : *In dubio melior est conditio possidentis*, dans le doute, la condition de celui qui possède est la meilleure. Or, il y a doute sur la loi, puisqu'il y a deux probabilités égales. Telle opinion probable dit qu'on peut agir ainsi, telle autre également probable affirme qu'on peut faire le contraire; donc la loi est douteuse, donc ma liberté possède et donc sa condition

est la meilleure, je puis choisir le parti qui me plaît.

Heureusement qu'il y a dans ce monde une autorité instituée divinement, et c'est ici qu'on en reconnaît le bienfait. La question a été jugée à Rome, mais pour la pratique seulement. Car l'Église toujours sage discerne et règle dans ces cas ce qu'il faut faire dans la réalité, et laisse la question spéculative aux agitations des écoles. Le probabilisme modéré n'a jamais été condamné ni directement, ni indirectement; donc il peut être enseigné et appliqué. En outre, Pie VII a confirmé le décret de la congrégation des rites, qui déclare qn'on n'a rien trouvé à reprendre dans les écrits de saint Liguori, principal défenseur du probabilisme modéré.

Enfin à une question adressée au grand pénitencier par le cardinal de Rohan, archevêque de Besançon, savoir, si un professeur de théologie morale pouvait dans son enseignement suivre Liguori, il a été répondu affirmativement; et si un confesseur, qui applique cette doctrine à la direction des âmes et dans le saint ministère de la confession, pouvait être inquiété, il a été répondu négativement, sans cependant qu'on doive regarder comme répréhensibles les opinions contraires, soutenues par des docteurs approuvés.

Ainsi il est permis de combattre le probabilisme, mais non de le condamner. Il est permis aussi de l'appliquer dans la direction des consciences, et nous ajouterons que cela est non-seulement permis, mais très-utile et très-efficace. Car il n'est pas possible de diriger les âmes, surtout celles qui ont été longtemps engagées dans le mal, et qui en sont très-affaiblies, il n'est pas possible de les ramener à la santé morale, au bien, à la vertu, sans employer cette doctrine et ses moyens. On ne

traite pas les âmes dans la pratique comme les questions dans l'école. Ces hommes si sévères, les tutioristes, les jansénistes, étaient bien plus des hommes de théorie que des hommes de direction. Or, dans les affaires de conscience, quand on doit conseiller, guider, soutenir, guérir des hommes faibles ou passionnés, on n'est point placé seulement devant la vérité d'une manière spéculative, mais devant une pauvre âme qui est dans le mal, dans l'erreur, sous le joug des passions ou de l'habitude, et qui a beaucoup de peine à s'en détacher. Il faut donc la porter à des efforts successifs et mesurés, la mener pas à pas, la prendre, la soulever peu à peu, la ramener d'abord à la justice, puis à la vertu, et enfin, s'il est possible, au plus parfait. Mais si au début vous voulez la pousser à l'abnégation complète, au sacrifice le plus entier, vous lui demanderez ce qu'elle ne peut faire, et pour vouloir trop gagner vous n'obtiendrez rien.

Voilà pourquoi on ne peut pas recommander aux confesseurs trop d'indulgence, de bienveillance, de concessions raisonnables. Je dis raisonnables, parce qu'il ne faut jamais tomber dans le relâchement, ni aller contre la loi de Dieu. Mais tout ce qu'on peut ôter légitimement à la sévérité de la loi par l'indulgence, on doit le retirer sans crainte, quand le salut d'une âme ou la charité le demande.

Telle est la conclusion morale de cette controverse, qui théoriquement ne finira jamais. C'est à chaque confesseur à former sa conscience à cet égard dans l'exercice du saint ministère, et pour le rendre aussi fructueux qu'il le pourra.

CHAPITRE XVI

QUALIFICATION MORALE DES ACTIONS

Qualification morale des actes humains. — Considérés en eux-mêmes, *in abstracto*, ils sont bons ou mauvais moralement en raison de leur conformité ou de leur non-conformité à la loi. — Dans la pratique, à la qualité de l'action doivent se joindre l'intention de l'agent, l'objet voulu comme fin, les moyens employés pour arriver à la fin, et les circonstances où il opère. — Questions à ce sujet.

Nous avons expliqué la formation de l'acte humain. Après en avoir étudié les deux facteurs principaux, la raison et la volonté, nous avons reconnu la part que chacun de ces facteurs y prend; comment la raison, appliquée au discernement du bien et du mal, devient la conscience morale, et comment la volonté, ayant à choisir entre ce qu'il faut faire et ne pas faire, devient la liberté.

Maintenant il nous faut rechercher comment l'acte humain devient moral, ce qui lui donne la qualité de la moralité, ce qui lui imprime ce caractère : en d'autres termes, ce qui constitue l'acte en tant que moral, ce qui fait qu'une action est bonne ou mauvaise. C'est le point fondamental; car le but de la morale est d'enseigner à faire ce qui est bien et à fuir ce qui est mal, à reconnaître et embrasser la justice, à discerner et éviter l'injustice. Donc il nous faut un criterium pour opérer ce discernement, et déterminer exactement en quoi consistent les distinctions morales.

Et d'abord, il est évident que ces distinctions exis-

tent, et qu'il y a dans le monde des choses morales, c'est-à-dire des actions bonnes, des actions mauvaises, qui ne sont pas simplement des choses agréables ou utiles. Chez tous les peuples nous trouvons ces distinctions reconnues et établies. La vertu n'est pas le plaisir, pas plus qu'elle n'est l'utilité. Il peut y avoir du plaisir dans la vertu, mais le plus souvent la vertu est sans plaisir ; car pour se produire et se manifester elle a besoin de combattre et de vaincre. Ce qui fait surtout la signification de la vertu, *virtus*, *vis*, c'est qu'elle implique une certaine énergie de volonté par laquelle nous parvenons à accomplir ce que nous croyons juste, malgré les obstacles qui nous en empêchent, et surtout malgré les oppositions qui nous viennent de nous-mêmes et des autres.

Il est évident, d'un autre côté, que la vertu n'est pas simplement une chose utile. Elle est utile, extrêmement utile, surtout à la fin dernière de l'homme et pour l'y conduire, pour le mener à son véritable bonheur ; mais elle peut être nuisible à son bien-être ici-bas, en contradiction avec ses intérêts accidentels, privés ou publics, et c'est justement dans cet antagonisme de l'intérêt avec la justice, et dans la préférence accordée à la justice, que triomphe la vertu. Car alors la volonté, pour faire prévaloir ce qu'elle reconnaît comme juste, sacrifie en tout ou en partie ce qui lui est utile, ce qui lui convient, ou ce qui lui plaît : ce qui suppose une plus grande énergie.

Tous les peuples reconnaissent des distinctions morales, bien qu'ils diffèrent quelquefois sur la manière de les expliquer. Partout et toujours on a admis la justice, la vertu indépendamment du plaisir et de l'intérêt, et très-souvent contre le plaisir et l'intérêt. Donc on ne

peut pas expliquer l'acte moral par le plaisir seulement, par l'intérêt seulement, ni par des conventions purement humaines : par le plaisir, puisque la vertu n'est pas toujours agréable ; au contraire, elle impose souvent des privations, presque toujours les peines de la lutte et des sacrifices ; par l'intérêt privé, car l'intérêt variant avec chaque individu, et la justice étant la même pour tous, il est impossible de faire sortir la justice de tant d'intérêts le plus souvent opposés par l'intérêt public, qui n'est jamais que l'intérêt propre d'une communauté, d'un peuple, d'une nationalité. Or les nations les unes en face des autres sont comme des individus, elles ont leurs intérêts patriotiques, leurs avantages particuliers, qui les mettent en opposition avec les autres peuples. Si la moralité, la vertu, la justice n'étaient que le résultat d'un intérêt public, la justice en France ne serait pas la justice en Angleterre, ni en Russie. Il en est de même des conventions humaines, qui ne peuvent rien fonder de durable, d'impérissable, et dont l'objet passe avec les choses qu'elles représentent. Aussi est-il impossible de faire une convention universelle. Si nous en trouvions une, nous demanderions sur quoi elle est basée, et on retrouverait alors dans la convention même quelque chose de naturel, ou qui tient au fond même de la nature humaine, et ce quelque chose serait au-dessus des conventions. Soutenir que la justice est le résultat d'une convention, c'est comme si on disait que les langues humaines ont été faites conventionnellement. Rousseau, qui a agité cette question avec sa pénétration ordinaire, arrive à cette conclusion : En vérité, pour faire une langue, il faudrait déjà une langue. Ainsi ces prétendues conventions morales, avec quoi les ferait-on ? Ne faudrait-il pas d'abord s'entendre sur un point commun,

et ce point commun ne serait-il pas le principe de la moralité? C'est pourquoi par delà toutes les conventions et toutes les choses passagères, plus loin, plus profondément, il faut arriver à un *aliquid inconcussum* qui a sa racine dans l'essence même de la nature humaine, dans les rapports essentiels des choses, ou autrement dans l'ordre providentiel que Dieu a établi par la création.

Ainsi on ne peut expliquer les distinctions morales ni par le plaisir, ni par l'intérêt privé, ni par l'intérêt public, ni par les institutions politiques ou les conventions humaines. Donc la moralité a un caractère *sui generis*. Elle n'est pas le plaisir, et la preuve en est que quand il faut faire un acte de vertu, même un simple acte de justice, la plupart du temps cela ne nous amuse guère; elle n'est point l'intérêt, bien que mon intérêt puisse s'y trouver, et la preuve, c'est que pour être véritablement juste, je suis obligé de combattre mon égoïsme; elle n'est pas l'intérêt public, car la justice est au-dessus de tous les intérêts nationaux et des législations particulières. Enfin ce n'est pas une convention, car une telle convention aurait son origine et sa date, et je défie que dans l'histoire de l'humanité on montre le jour et l'heure où elle a été établie.

Quelle est donc la source de la moralité? D'où les actes humains tirent-ils leur caractère moral?

Cette question est complexe, et pour l'élucider il faut distinguer les actes humains considérés d'une manière générale, *in abstracto*, et les actes humains à l'état concret, dans l'individu qui les produit, *in individuo*.

Considérée *in abstracto*, il est facile d'expliquer la moralité d'un acte humain, sa bonté ou sa malignité intrinsèque. Comme dans le monde physique il y a différents

genres et espèces d'êtres, de même dans le monde moral il y a différents genres et espèces d'actions bonnes ou mauvaises, de vertus et de vices. Mais qu'est-ce qui les détermine et les différencie? Le rapport à la loi. L'acte humain par lui-même n'aurait point de valeur morale, s'il ne se rapportait à une loi, et de même que dans l'ordre physique les phénomènes n'ont de vie, de subsistance, de réalité, qu'autant qu'ils sont conformes aux lois qui les régissent, ainsi dans l'ordre moral il n'y a de vérité, de justice, de vie morale, que si les actes humains sont conformes aux lois qui les gouvernent. Car l'homme, être moral, a ses lois comme les êtres physiques ont les leurs, mais avec cette différence que soumis à la loi il est capable de la connaître, tandis que les êtres physiques sont incapables de la discerner. Conduits en aveugles et fatalement, ils n'ont pas la faculté de rentrer en eux-mêmes, de réfléchir sur leur loi, et de l'accomplir librement. Mais l'homme a ce pouvoir, et ce qui le rend si grand c'est qu'il sait ce qu'il fait. Quelles que soient sa faiblesse et sa misère, par cela seul qu'il pense et fait ce qu'il pense et ce qu'il doit faire, il est supérieur à tout ce qui l'entoure; car, comme dit Pascal dans son style énergique, l'homme est un roseau, mais un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour le détruire; une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers ne le sait pas.

Le caractère propre de l'homme, c'est de connaître sa loi par sa raison et sa conscience, et comme il est libre autant que raisonnable, de pouvoir l'accomplir

ou la violer. S'il la viole, c'est pour son malheur sans doute, mais dans ce malheur même il y a de la grandeur; car ce qu'il fait, il le veut faire, et il le veut parce qu'il sait que son acte est conforme ou contraire à sa loi. En l'observant il sera dans l'ordre, donc dans la condition du bonheur, parce qu'il n'y a pas de bonheur hors de l'ordre. Le désordre, au contraire, c'est le malheur ; le désordre physique est le mal physique, ou la maladie; le désordre moral est le mal moral, et comme le mal physique mène à la mort du corps, le mal moral conduit à la mort de l'âme, à la séparation d'avec Dieu, principe de la vie. L'homme, comprenant sa loi, a par sa volonté la puissance de la suivre ou de l'enfreindre, et alors son action, cet acte humain dont nous avons expliqué la formation, revêt un caractère nouveau selon qu'il est conforme ou contraire à la loi. S'il y est conforme, l'acte est dans l'ordre, il est légal, légitime, il est bon moralement, c'est une bonne action. S'il y est contraire, l'acte est un désordre, il est illégal, illégitime, immoral, c'est une mauvaise action. Donc la moralité des actions résulte de leur conformité ou non-conformité avec la loi qui les règle.

Pour rendre cette explication plus claire, revenons à l'image présentée tout à l'heure. Dans les fonctions de l'organisme, si les mouvements s'opèrent harmonieusement d'après les lois de la vie, le corps est dans l'ordre, et de cet ordre, de cette harmonie des fonctions, s'accomplissant selon les lois naturelles, provient ce qu'on appelle la santé, qui donne le bien-être physique dont le corps est susceptible, et avec ce bien-être la jouissance de la vie. Ainsi dans l'ordre moral, si les actes de l'homme se font conformément à la loi, suivant les règles qui découlent de la loi, la vie humaine est dans

l'ordre. Ses facultés constituent dans leur exercice un ensemble harmonieux, il goûte dans son intérieur, dans sa vie spirituelle, la santé morale, et par conséquent le bien-être moral ; car il sent qu'il est dans l'ordre, dans les conditions de la vie morale, en faisant ce qu'il doit faire, et qu'ainsi il marche dans la voie de sa destination, dans la vérité de son existence.

Considérées en elles-mêmes, les actions sont appelées bonnes ou mauvaises suivant qu'elles sont conformes ou contraires à la loi, et autant il y a de manières d'observer la loi, autant il y a de bonnes actions ; autant il y a de manières de violer la loi, autant il y a d'espèces d'actions mauvaises. Les articles de la loi déterminent donc le catalogue des vertus et des vices ; en dressant la liste de toutes les façons dont on peut la violer ou l'accomplir, on aura celle de tous les péchés et de toutes les vertus possibles. Cette classification est facile à faire *in abstracto ;* car il ne s'agit que de comparer les actions aux différents articles de la loi et de reconnaître leur conformité ou non-conformité.

Aussi tous les philosophes enseignent qu'une action est bonne ou mauvaise selon qu'elle s'accorde, ou non, avec la loi. Les théologiens de leur côté affirment, non sans raison, que les bonnes actions sont conformes à la volonté de Dieu, et que les mauvaises lui sont opposées. C'est dire la même chose en d'autres termes ; car ces deux formules sont identiques, bien que les philosophes aient cherché à les mettre en opposition, appelant l'une la solution philosophique et l'autre la solution théologique. En effet, si l'on va au fond des choses, il est impossible de comprendre le sens métaphysique de la loi, sans arriver jusqu'à la volonté divine. On ne peut se représenter la volonté de Dieu comme une

volonté humaine, faible, changeante, arbitraire, qui se meut en raison des circonstances et n'agit que sous l'impulsion des événements. Ce n'est pas une volonté incertaine et tiraillée comme la nôtre; car la volonté de Dieu est Dieu tout entier, et Dieu est acte pur, acte immanent. En Dieu se trouve la perfection suprême, la somme de tout ce qui est juste, bien et vrai, l'éternelle vérité, la justice immuable, le souverain bien en acte, en sorte qu'on ne peut métaphysiquement séparer la volonté de Dieu de la justice, de la vérité et du bien, puisque tous les attributs de Dieu, toutes ses propriétés, sont son essence même.

Si donc celui qui est le souverain Bien a créé, il n'a pu créer qu'avec sagesse, et ainsi en créant des êtres et en leur donnant une destination, il a dû les mettre en mesure d'y arriver. La fin qu'il a donnée à ces êtres implique nécessairement les moyens d'y parvenir. Donc la loi primitive et foncière des créatures dérive de leur création même ou de la volonté qui les a appelées à une certaine fin, et la marche constante de leur développement doit être la tendance incessante, cachée ou manifeste, sourde ou patente, vers cette fin; en sorte que la loi essentielle de l'homme, fait pour la justice et le bien, est de tendre continuellement au bien, à l'accomplissement de la justice, quels que soient les obstacles qu'il rencontre, les tentations qui l'assaillent, ou les oppositions qui l'entravent.

La loi principe, ou la volonté de Dieu, sont donc la même chose. N'opposons jamais ces termes l'un à l'autre, et surtout ne nous laissons point séduire par ces petites distinctions philosophiques, qui ne cherchent à les mettre en contradiction que pour séparer les hommes de Dieu, et les diviser entre eux. Dans la vérité, il

n'y a lieu ici ni à opposition ni à hostilité. Tout est identique au fond, et ce qu'on appelle l'école théologique, qui est tout simplement la philosophie chrétienne, admet volontiers les deux formules comme exprimant une même vérité. Elle s'appuie à la fois sur le naturel et le surnaturel, et à ses yeux ils ne sont jamais en contradiction, parce que la vérité, qui se trouve des deux côtés, ne peut se combattre elle-même. Le naturel, qui ne s'explique en définitive que par le surnaturel, sert de base à l'ordre surnaturel, et ils sont nécessaires l'un à l'autre dans la science comme dans la vie. Donc, dire qu'une action est conforme à la loi ou à la volonté divine, c'est dire une seule et même chose; car la volonté divine, c'est la loi, non pas, si l'on veut, immédiatement en tant que volonté, mais comme ressortant de la nature même des choses, constituée par la volonté créatrice.

On dit encore qu'une action est bonne, parce qu'elle est conforme à la droite raison. Beaucoup de théologiens la définissent ainsi, saint Thomas entre autres. Cette formule est exacte, mais elle a encore le même sens. Car la droite raison est celle qui discerne ce qui est vrai, ce qui est bien, ce qui est dans l'ordre, par conséquent conforme à la loi et à la volonté divine. C'est par la raison qu'on discerne la loi, qui est elle-même l'expression de la volonté divine. Donc en considérant les actes humains en eux-mêmes, il faut dire qu'ils deviennent moraux par leur rapport avec la loi qui doit les régler, bons s'ils lui sont conformes, mauvais s'ils lui sont contraires.

Y a-t-il des actes indifférents, c'est-à-dire qui ne soient moralement ni bons ni mauvais? Il y en a sans aucun doute dans le sens abstrait; car on peut concevoir des

actes qui n'aient rien de commun avec la loi morale, et c'est pourquoi les théologiens ont distingué les actes humains des actes de l'homme. Cette distinction, singulière au premier abord, parce que d'après la grammaire ce qui est de l'homme est humain, est vraie cependant en un sens. Il y a beaucoup d'actes faits par l'homme qui ne sont pas proprement des actes moraux, par exemple, tous les actes instinctifs qui ne s'expliquent ni par la raison ni par la liberté; les actes purement physiques, qui n'ont rien à démêler avec la loi morale, bien que dans la vie réelle ils puissent prendre un sens moral par l'intention qui s'y attache.

Mais si on considère les actes dans celui qui les fait, il n'y en a plus d'indifférents; ce qui résulte clairement de l'examen de l'acte concret et individuel.

Ici le sujet devient plus compliqué; car il faut entrer dans la réalité, et la réalité est toujours complexe. Considérés en général, les actes sont de l'histoire naturelle, des faits psychologiques. Mais quand on entre dans la vie, quand il s'agit de déterminer ce qu'il faut faire ou ne pas faire, et d'apprécier telle action pour savoir si elle est bonne ou mauvaise, les conditions du jugement deviennent multiples.

En effet, dans l'action, que vous voulez faire ou juger, il y a trois choses essentielles à considérer : 1° l'acte en soi, ce qu'on appelle l'objet de l'acte, à savoir si ce qu'on veut faire est conforme ou contraire à la loi : 2° l'intention de celui qui agit : c'est un nouvel élément que nous n'avons point encore examiné; car la description des vertus et des vices ne parle pas des intentions, elle est une exposition générale de tous les cas possibles sous le rapport moral, tandis que dans les faits individuels il faut regarder à la fin voulue. Pourquoi a-t-on

fait cela? A quelle fin? Il peut arriver que telle action, bonne en elle-même, soit mauvaise par l'intention, comme aussi une action, qui semble indifférente, est transformée par les motifs qui l'ont amenée, par la vue qui l'a dirigée; 3° les circonstances dans lesquelles on agit, le temps, le lieu, la personne, la qualité de la personne, la manière dont elle a agi, les moyens qu'elle a employés. Tels sont les trois éléments dont il faut tenir compte pour apprécier la valeur morale d'un acte individuel.

Prenons pour exemple l'aumône. L'aumône consiste à donner à celui qui est dans le besoin un secours auquel il n'a pas droit à titre de justice; car il n'y aurait pas aumône si c'était une dette à payer, ou une réparation à faire. C'est pourquoi ceux qui veulent que toutes choses appartiennent à tous n'admettent point l'aumône, et la regardent même comme une insulte. L'aumône est en soi une bonne action; car elle est conforme à la loi qui prescrit de donner au nécessiteux ce qui lui manque, autant qu'il est possible.

Mais quelle est l'intention de celui qui la fait? Ici se montre la différence des deux sphères où nous nous sommes successivement placés. Considérée d'une manière générale, l'aumône est toujours bonne; mais dans la pratique, ou dans le cas présent, on peut demander dans quel but elle est faite. A-t-on réellement en vue de soulager la misère de son semblable? S'il en est ainsi, l'action déjà bonne par son objet l'est encore par l'intention. Mais a-t-on une autre fin, par exemple, l'ostentation, le désir de capter l'opinion publique, d'acquérir la réputation de générosité? Est-ce pour qu'on voie et loue ce qui a été fait, pour qu'on le répète avec des circonstances plus ou moins honorables au donateur? Est-ce pour qu'on l'imprime dans les journaux, et qu'alors circule dans

toutes les bouches le nom de certaines personnes qui font beaucoup de bien? Cela n'est pas impossible. Il est évident que dans tous les cas l'action est moins bonne, parfois même mauvaise. Car que veut-, que cherche alors celui qui donne? Il cherche, non pas l'objet de l'aumône, qui est le soulagement de son semblable, mais sa propre gloire, sa réputation, ce que dira de lui l'opinion publique, et par conséquent ce n'est plus la fin intrinsèque de l'aumône qui caractérise son action, mais la fin extrinsèque qu'il se propose, et par là son action devient intéressée. Aussi l'Apôtre dit-il : Quand je donnerais tout mon bien aux pauvres, si je n'ai la charité, je ne suis rien. Car même en donnant tout votre bien, si vous n'avez en vue qu'une vaine gloire, vous vous cherchez vous-même et nullement le soulagement des pauvres; ce n'est plus la loi que vous aimez, ni l'accomplissement de la loi que vous voulez, mais votre intérêt.

Les circonstances peuvent aussi modifier notablement les actions morales, et même changer leur nature et leur espèce, comme nous le verrons plus tard. Par exemple, un riche fait l'aumône; s'il donne largement, ce qui n'arrive pas toujours, il ne s'impose pas un grand sacrifice, car il donne de son superflu. Cependant c'est toujours une bonne œuvre. Il y a un bien matériel produit, puisque ce qu'il donne va soulager l'indigence, il y a même un bien formel, s'il veut pardessus tout être utile à son semblable. Considérons maintenant la pauvre femme de l'Évangile, que Notre-Seigneur montre à ses apôtres mettant dans le tronc sa petite pièce de monnaie. Les riches en passant y jetaient des pièces d'or et d'argent; la pauvre veuve, qui n'avait qu'un denier pour toute fortune, en fait l'of-

fraude; vous voyez cette pauvre femme, dit le Sauveur, en donnant le peu qu'elle avait, elle a donné plus que tous les autres ; car ils ont donné de leur superflu, elle de son nécessaire.

On voit ici comment une circonstance peut modifier un acte, en agrandir la vertu ou le vice. Ainsi, pour citer encore un exemple, il y a des gens qui font l'aumône avec l'argent des autres. Tous ceux qui donnent, et ne payent pas leurs dettes, sont dans ce cas. Que chacun fasse donc un retour sur lui-même, et se demande s'il a toujours été juste avant d'être charitable, et si, tout en donnant ce qu'il ne devait pas, il a commencé par payer ce qu'il devait. Hélas ! il en est ainsi plus souvent qu'on ne pense ; car beaucoup d'hommes ont un bon cœur, mais peu de tête dans le gouvernement de leurs affaires, et toujours disposés à secourir un pauvre qui les implore, ils font attendre au contraire leurs ouvriers ou leurs créanciers. L'aumône, dans ce cas, devient une injustice ; car on donne ce qu'on ne possède pas.

L'appréciation des actes moraux n'est donc pas toujours facile, parce qu'il faut tenir compte des trois éléments qui y concourent, déterminer la part de chacun et comment ils se combinent, pour juger le caractère de l'action bonne ou mauvaise. Dans tous les cas voici une règle sûre : Pour qu'une action soit moralement bonne, il faut qu'elle le soit dans ses trois éléments, savoir, dans son objet, dans les circonstances et dans la fin. De là l'axiome des anciens théologiens : *Bonum ex integra causa.* Le bien se fait par l'accomplissement de toutes ces conditions. Si une seule manque, l'action est viciée. Ainsi vous pouvez vouloir une chose bonne en elle-même ; mais si en la faisant

vous avez une mauvaise intention, ou que dans votre manière de l'accomplir survienne une circonstance qui la vicie, elle cesse d'être bonne, elle devient mauvaise ou moins bonne. De là cet autre axiome : *Malum ex quocumque defectu, vel tenui.* La moindre défectuosité dans les conditions nécessaires à la bonté de l'action lui ôte sa qualité morale, ou la vicie.

Nous examinerons plus loin ce qui concerne les circonstances et la fin. Il nous reste auparavant à considérer l'action bonne ou mauvaise dans son ensemble. A cette fin, nous allons poser plusieurs questions auxquelles nous tâcherons de répondre, afin d'éclairer l'application des règles dans les cas difficiles.

Première question. L'homme peut-il faire des actions si parfaitement bonnes, qu'elles ne soient mauvaises à aucun égard, c'est-à-dire des actions complétement conformes à l'ordre, à la règle, à la loi ?

Les théologiens ont été partagés sur cette question, mais il est facile de les accorder. Il faut d'abord signaler, pour déblayer le terrain, une erreur fondamentale de Luther et de Calvin, à savoir que, depuis le péché originel qui a dépouillé l'homme des dons surnaturels et l'a séparé de la vie divine, il est tellement déchu dans sa volonté et dans sa raison, que par sa volonté pervertie il ne peut plus faire une bonne action, en sorte que toutes ses œuvres sont des péchés mortels, et que par sa raison entièrement obscurcie et bouleversée, il est incapable de discerner une seule vérité. D'où il suit qu'abandonné à ses seules forces naturelles, non-seulement il ne peut faire aucune action parfaite, mais encore il ne peut que pécher, et c'est une pure miséricorde de Dieu si ces péchés ne lui sont point imputés. Doctrine désolante s'il en fut jamais, qui a sa source

dans une autre erreur à laquelle je ne veux pas remonter en ce moment, parce que cela nous entraînerait trop loin et dans un autre ordre d'idées!

C'est dans l'ordre moral une erreur semblable à celle qui dans l'ordre logique annule la raison humaine. C'est l'excès opposé à celui des pélagiens, que la volonté humaine est en elle et par elle-même capable de toute vertu, lequel correspond dans l'ordre spéculatif à cette autre erreur, que la raison peut expliquer toute vérité par ses seules lumières; prétention ordinaire de tous les rationalistes. Cependant les faits et l'histoire montrent la fausseté de la doctrine luthérienne. Ainsi dans l'Ancien Testament on voit des hommes et des actes agréables à Dieu : l'innocence d'Abel, la sainteté d'Hénoch, la piété de Noé, l'obéissance et la foi d'Abraham, les vertus de Moïse et des prophètes, etc., etc. Il est donc certain qu'avant la rédemption, et malgré le péché d'origine, l'homme pouvait accomplir de bonnes actions.

Mais, au fond, peut-il faire des actions si parfaitement bonnes, si absolument vertueuses, qu'elles ne soient défectueuses à aucun égard? Qu'il puisse faire ce qui est agréable à Dieu, cela n'est pas douteux; qu'il puisse discerner des vérités par sa raison, si faible qu'elle soit, on doit l'avouer; mais est-il capable d'embrasser toute la vérité, et de la voir purement, sans nuage, sans ombre, sans mélange, comme Dieu la voit? Non certainement, cela ne lui est pas possible dans les conditions de sa nature et par la seule lumière de son esprit. Il en est de même de la vertu parfaite, il ne peut la réaliser par les seules forces de sa volonté, qui est toujours plus ou moins ramenée sur elle-même par la faiblesse et la limitation de la nature créée. L'action parfaitement

bonne serait celle qui, complétement adéquate à la loi, s'identifierait si entièrement avec elle, que l'agent disparaîtrait tout à fait, et n'aurait plus dans son acte aucun retour à lui-même. O homme, quoi que vous fassiez, vous agirez toujours pour obtenir un bien, pour votre bonheur. Oui, sans doute, vous voulez suivre la loi, parce que c'est votre loi, mais aussi afin de profiter des avantages qui y sont attachés, afin d'être dans l'ordre, et que l'ordre seul fait le bonheur. Vous voulez le bien, vous le cherchez, parce que vous avez besoin de nourriture, de secours, de soutien ; car vous ne pouvez vivre de vous-même. L'homme, être fini et borné, est toujours dans le besoin, dans le manque, il a toujours faim et soif dans son âme comme dans son corps ; par conséquent, il y a toujours dans ce qu'il fait un retour sur lui-même. Est-ce mal ? Non, puisque nous sommes ainsi faits, et qu'en tant qu'être finis ou créatures, nous ne pouvons pas être autrement. Il y a quelqu'un, et il est le seul, qui accomplit la loi sans rien demander pour lui, c'est celui qui l'a faite, et pourquoi ? C'est qu'il a tout en lui-même et n'a pas à s'inquiéter de sa subsistance ni de sa vie. Mais nous, êtres bornés parce que nous sommes créés, nous avons besoin de chercher notre nourriture, notre subsistance, et, comme dit le peuple, il faut que nous gagnions notre pauvre vie. Est-ce une faute ? Non, c'est l'imperfection inévitable de l'être fini qui, n'existant point par lui-même, est pressé par l'instinct conservateur à chercher sa subsistance hors de lui. L'homme la trouve dans son rapport avec Dieu, son principe et sa fin, en qui est le mouvement et la vie de son âme ; il la trouve dans l'accomplissement de la justice, qui accorde à chacun ce qui lui est dû ; mais par cela qu'il est toujours affamé, tou-

jours dans le besoin, il éprouve aussi sans cesse le sentiment de sa faiblesse, et il se regarde inévitablement lui-même. C'est pourquoi dans l'observation de la loi, dans la pratique du bien et jusque dans l'amour de Dieu, poussé aussi loin qu'il peut aller, il y a encore un retour sur soi, un rapport à soi, un intérêt propre, dominé sans doute par la loi, subordonné au bien, voulant avant tout la justice, mais enfin réclamant sa part et son pain du jour. Là est la solution de la fameuse question de l'amour pur. Évidemment Fénelon avait tort, et Bossuet raison. Bossuet, dans ce cas, a été plus profond philosophe que son illustre adversaire; il avait mieux connu la nature humaine. De cet amour pur ou complétement désintéressé, qui est une illusion de l'imagination, est sortie une mysticité subtile, très-dangereuse, et qui a produit les excès les plus contraires à la mystique véritable. De là encore de pieuses exagérations, très-louables par le sentiment qui les inspire, mais qui seraient presque des hérésies si on les prenait à la lettre : Mon Dieu, je consens à ma damnation éternelle, pourvu que je vous aime, ou choses pareilles ! Comme si la damnation ne consistait pas justement à ne pouvoir plus aimer Dieu, comme sainte Thérèse disait de Satan : le malheureux qui ne peut plus aimer !

Dans le monde, c'est la mode de prendre parti pour Fénelon. Il est convenu de trouver Bossuet sévère jusqu'à la dureté, sans cœur et presque sans charité. Ces jugements sont très-injustes, Bossuet n'était rien de tout cela. Sans doute il a plus de fermeté que Fénelon; mais en ce qui concerne la vie intérieure, qu'on lise ses *Lettres spirituelles* et l'on sera étonné d'y rencontrer ce qu'il y a de plus tendre et de plus affectueux dans un cœur de

père, tandis que dans celles de Fénelon, si on y regarde de près, on trouvera souvent de la sécheresse et beaucoup de subtilité jusque dans la tendresse. J'admire et je respecte infiniment l'archevêque de Cambrai, surtout à cause des peines qu'il a éprouvées et de la manière dont il les a portées; mais je ne puis pas ne pas le dire en toute justice et avec sincérité, ces peines, il se les est attirées, puisqu'il y avait réellement dans la tendance de sa doctrine, bien que je ne veuille pas lui faire un procès de tendance, quelque chose de périlleux.

Deuxième question. Une action peut-elle être en même temps bonne et mauvaise?

Dans l'ordre spéculatif la négation est certaine; car une chose ne peut être à la fois vraie et fausse; donc une même action ne saurait être bonne et mauvaise. Mais dans la pratique, dans un acte concret, où, comme nous l'avons vu, se mêlent tant d'éléments divers, il y a plus de difficultés. Car si l'action peut être bonne en elle-même, et mauvaise par sa fin et les circonstances qui l'accompagnent, ne pourrait-il pas se faire qu'elle fût bonne par un côté et mauvaise par un autre? Je citerai encore l'aumône, parce que cet exemple est le plus clair. Dans les choses subtiles de la casuistique, il faut toujours prendre des faits évidents.

Vous voyez quelqu'un faire l'aumône généreusement, vous êtes porté à dire : voilà une bonne action, cet homme est charitable. Un autre, qui le connait mieux que vous, dit : « Je sais bien pourquoi il donne aujourd'hui, c'est pour qu'on en parle demain. » L'action serait-elle donc à la fois bonne et mauvaise?

Non, à coup sûr, il n'en n'est point ainsi. Mais voici ce qui peut arriver dans la réalité. Si l'une des conditions,

soit l'intention, soit les circonstances, domine les autres au point que l'objet soit vicié par un côté, l'acte est changé ou dénaturé. Ainsi, dans le cas cité, cet homme est charitable en apparence; mais s'il cherche avant tout sa propre gloire, l'action devient mauvaise, puisqu'il cherche par les apparences du bien à s'attirer de l'honneur. Mais si la fin est telle que l'objet ne soit pas vicié au fond, alors l'action reste bonne dans son objet; mais sa bonté est diminuée, ou, si elle est mauvaise, sa malice.

Troisième question. Une action peut-elle avoir plusieurs espèces de bonté ou de malice, être bonne ou mauvaise à différents titres ?

Oui, car une action peut être bonne par son objet, bonne par sa fin, bonne par les circonstances. On peut faire l'aumône et être charitable de plusieurs manières: d'abord, pour faire du bien à son prochain, c'est la plus directe; ensuite, pour expier ses fautes, pour réparer des injustices. Alors on fait du bien aux pauvres, mais aussi à soi-même, par les privations que l'on s'impose et par la réparation accomplie. On peut encore le faire pour donner un bon exemple au prochain et l'édifier. Donc cette action peut devenir bonne à ces trois titres, par le don, par l'expiation et par l'édification, et à chaque degré la bonté s'augmente, se multiplie.

Prenons maintenant une action mauvaise, un vol, par exemple. Voler est contraire à la loi de justice qui dit: *Cuique suum*, à chacun ce qui lui appartient. Donc si vous volez, vous commettez une injustice. Mais si vous dérobez des vases sacrés dans une église, la circonstance du lieu aggrave le vol, vous commettez en plus un sacrilége: à la mauvaise action s'ajoute donc une difformité

nouvelle. Mais si, en outre, celui qui fait un vol sacrilége a encore en vue d'employer le produit du vol à satisfaire une mauvaise passion, l'ivrognerie, par exemple, une nouvelle faute s'ajoute encore aux deux premières; par conséquent l'action est mauvaise à plusieurs titres.

Quatrième question. L'action extérieure ajoute-t-elle à l'acte intérieur, qui la dirige, un nouveau degré de bonté ou de malice? Les uns disent oui, les autres disent non, et pour contenter tout le monde, s'il est possible, nous disons oui et non, et voici comment. Rappelons-nous que l'intention est réputée pour le fait toutes les fois qu'il y a impossibilité de l'accomplir ou de la réaliser. Autrement, que ferait-on du sacrifice d'Abraham, qui avait mis sur les épaules d'Isaac le bois nécessaire au sacrifice, l'avait étendu sur le bûcher, et tenait le couteau levé sur sa tête, au moment ou l'ange, arrêtant son bras, lui dit que sa foi lui a été imputée à justice. Que ferait-on de cette parole de Jésus-Christ : En vérité, je vous le dis, celui qui dans son cœur a désiré la femme de son prochain est déjà adultère. Ainsi d'un côté comme de l'autre l'intention a la valeur du fait, dans le bien ou dans le mal, et par conséquent l'action extérieure, si elle venait à réaliser une intention si marquée, n'ajouterait rien à la bonté ou à la malice de l'acte intérieur. N'oublions pas cette belle parole de l'Évangile, parole si profondément philosophique : c'est ce qui sort du cœur qui souille l'homme; car du cœur viennent les mauvaises pensées, les homicides, les adultères, les fornications, les vols, les faux témoignages, les blasphèmes. Ainsi l'action extérieure reçoit toute sa malignité de l'acte intérieur et n'y ajoute rien, toutes les fois que l'exécution a été impossible par des circonstances indépendantes de la volonté de l'agent, lequel est devant Dieu

aussi méritant ou aussi coupable que s'il avait pu réaliser ses intentions.

Cependant il est très-vrai de dire qu'accidentellement l'action du dehors peut ajouter quelque chose, non pas à l'essence de l'acte intérieur, mais aux circonstances qui le déterminent davantage et lui donnent plus de réalité, et c'est pourquoi nous avons dit tout à l'heure : oui et non. Le non, nous venons de le voir. Le oui, le voici : c'est que l'action extérieure complète l'acte moral, en le faisant passer dans le monde réel, et alors, considérée par rapport à celui qui la pose, comme par rapport à ceux qui l'entourent, elle a des conséquences que l'acte intérieur seul ne peut avoir. Ainsi l'agent, qui exécute une volonté, doit la vouloir avec plus d'intensité; car la réalisation demande du temps, des efforts, de la persévérance. Il faut réitérer son acte de volonté, pour l'installer au dehors par l'action physique au milieu des difficultés qu'on rencontre toujours. C'est une épreuve de plus pour la vertu.

En outre, il y a aussi une extension plus grande de l'acte à cause de la durée indispensable à l'exécution. Il faut combattre, souffrir, ou s'évertuer plus longtemps suivant les circonstances. Enfin l'intensité même de la volonté s'en augmente, parce que dans la continuité ou la réitération de l'acte volontaire pour s'objectiver, on réfléchit davantage à ce qu'on fait, on le veut aussi davantage pour aller jusqu'au bout et parvenir à la consommation. On s'arrête donc plus pleinement dans le bien ou dans le mal; la volonté a plus d'ardeur, l'intention plus d'intensité; c'est la différence de la puissance à l'acte, de l'idée à la réalité.

Puis, quand un acte est tombé dans le domaine du temps et de l'espace, on ne peut plus le reprendre : il

en résulte alors des choses fatales, des conséquences inévitables. Une parole échappée devient irrévocable, une action une fois accomplie, on ne peut plus la détruire. Dès que la volonté est exécutée, elle tombe sous la juridiction de la loi civile. Elle rend passible de censure, de punition, de restitution, de réparation; tandis que si vous n'avez rien posé extérieurement, vous êtes insaisissable par le dehors. Par l'action réalisée on se précipite dans la fatalité du monde physique; on est engagé dans l'engrenage de la nature et de la société. C'est par là seulement que l'action extérieure ajoute quelque chose à la qualité morale de l'acte, accidentellement mais non essentiellement; car la vertu ou le vice de l'acte vient du dedans.

Il y aurait encore à examiner cette question : si l'événement qui arrive après coup, en raison d'un acte posé, ajoute quelque chose rétroactivement à la bonté ou à la malice de cet acte. Il est évident que si cet événement arrive indépendamment de notre volonté, et que nous n'ayons pu le prévoir, il n'ajoute rien à la bonté ni à la malice de l'action. Mais si l'on a pu et surtout dû le prévoir, il y ajoute sa malignité ou sa vertu. C'est pourquoi il est dangereux de se laisser aller à des actes légers, imprudents, dont les suites sont faciles à apercevoir, et que la passion ne veut pas regarder. On est responsable de toutes les conséquences qu'on devait prévoir, et que le mal commis pouvait produire. Aussi l'entraînement des passions est fatal, surtout si elles troublent ou ôtent la raison. Et même, dans toute passion, quand elle va à l'extrême, la raison disparaît dans le paroxysme du sentiment, dans l'exaltation de l'imagination. L'homme violemment passionné est jusqu'à un certain point en démence; car, dominé par une

idée fixe et sous le charme de son objet, il n'est plus *compos sui*, il n'a plus la conscience de sa personne, la possession de lui. Il est comme aliéné de lui-même, et alors, dans cette fascination et cet entraînement, quelquefois avec de bonnes intentions il pose des actes fertiles en conséquences fâcheuses ou funestes, qu'il retrouvera plus tard. C'est pourquoi, on ne saurait trop le redire, il faut de bonne heure apprendre à se contenir, à se maintenir, et ne pas lâcher les rênes de sa vie à ce coursier fougueux qu'on appelle le jeune âge. Dans la jeunesse on ne doute de rien, on est emporté à l'affirmation et à l'action par tous les instincts de l'âme et du corps; on est toujours prêt à parler et à faire, on voudrait tout changer, tout renouveler, tout perfectionner. On commence beaucoup de choses avec ardeur, et bien qu'on ait peu de persévérance et qu'on aille rarement jusqu'au bout, on jette néanmoins des semences qui donneront leurs fruits. On pose une infinité de paroles et d'actes qui ne resteront pas stériles, et plus tard, à l'âge mûr, c'est-à-dire à l'époque sérieuse de la vie, on retrouve dans le champ de son existence toutes ces mauvaises herbes, toutes ces tristes épines qui le dévorent et qu'il faut arracher, si l'on veut en tirer quelque bien. Alors on consume souvent la seconde moitié de sa vie à détruire la première avec tout ce qu'elle a produit, et heureux encore quand on peut la détruire ou la réparer!

CHAPITRE XVII

LES CIRCONSTANCES

Importance des *circonstances*, ou conditions accessoires à l'action, qui peuvent en modifier ou même en changer la moralité. — Elles influent sur la qualité morale des actes de trois manières. — Explication des sept circonstances principales, *quis*, *quid*, *ubi*, *quibus auxiliis*, *cur*, *quomodo*, *quando ?* — Circonstances aggravantes ou atténuantes.

Nous cherchons ce qui constitue la moralité des actes humains, et ainsi comment on peut les apprécier au point de vue moral. Pour cela nous avons distingué les actes considérés d'une manière générale, et les actes individuels, en tant qu'ils sont faits actuellement par un agent libre. Les actes généraux sont faciles à caractériser; il suffit de les comparer à la loi qui les règle, et ainsi autant il y a d'articles dans la loi, autant il y aura de bonnes actions, si elles leur sont conformes, et d'actions mauvaises si elles leur sont contraires.

Mais là n'est pas le plus difficile. Quand on veut connaître les maladies en général, on peut, sans beaucoup de peine, consulter des nosologies, des nosographies qui les classent en raison des phénomènes et des symptômes qu'elles présentent. Mais s'il s'agit de discerner et de caractériser une maladie au lit du malade, une maladie spéciale, actuelle, vivante, là est la difficulté. Ainsi de nos actions. Les diviser et les classer théoriquement est chose facile; il l'est beaucoup moins de juger une action actuelle, et de dire précisément ce qui la fait bonne ou mauvaise. Trois choses con-

courent à qualifier l'acte individuel, et à en déterminer la bonté et la malice, savoir : l'objet, les circonstances et la fin ; et l'action n'est bonne qu'autant que ces trois choses sont bonnes, selon l'axiome : *Bonum ex integra causa.* Mais il suffit qu'une seule soit viciée et défectueuse pour que l'action le soit aussi, suivant cet autre axiome : *Malum ex quocumque defectu.*

L'objet de l'acte, c'est la chose à faire ; car l'acte est la réalisation de quelque chose, ce qui est bon quand il est conforme à la loi. Mais cela ne suffit pas pour établir la moralité de l'acte, il faut encore tenir compte des circonstances et de la fin. C'est ce qui nous reste à faire.

Qu'est-ce que les circonstances dans une action? Dans tous les procès criminels, l'appréciation des circonstances, aggravantes et atténuantes, a une grande influence sur le jugement, sur la condamnation ou l'absolution, et sur la proportion de la peine à infliger. Une circonstance, comme le mot l'indique, est ce qui est autour d'une chose, *quod circumstat*, ce qui, entourant de près une chose, la touche, la modifie jusqu'à un certain point, non pas au fond précisément, mais par le dehors; ou bien, si l'influence de la circonstance arrive jusqu'au fond, c'est en passant par le dehors, en sorte que la modification imprimée peut être plus ou moins profonde. Il peut même arriver que par l'influence des circonstances une action change tout à fait de nature. D'autres fois elle n'est qu'augmentée ou diminuée dans le degré de sa bonté ou de sa malice; d'autres fois encore, il y a une bonté et une malice nouvelles qui se surajoutent, et viennent pour ainsi dire se greffer sur la bonté ou la malice première de l'acte : ce qui fait un cas complexe.

D'après cela, on peut distinguer les circonstances en essentielles et en accessoires : les unes qui changent jusqu'à un certain point la nature de l'action, les autres qui simplement en augmentent ou en diminuent la bonté ou la malice. Cependant il faut avouer que ce mot de circonstance n'est pas parfaitement exact; car la circonstance, désignant ce qui est alentour, et par conséquent au dehors, semblerait impliquer une influence qui ne va pas au fond, et cependant la circonstance peut, avons-nous dit, changer la nature de l'acte; ce qui met l'expression en contradiction avec la chose. Peut-être ferait-on mieux de dire : les conditions de l'action, et encore faudrait-il toujours sous-entendre que ces conditions ne sont pas indispensables, et que l'acte peut exister sans elles : ce qu'on veut exprimer par le mot de circonstances.

Expliquons par des exemples, car cette matière est subtile.

C'est un crime ou un délit d'exercer une violence sur un homme, de le frapper, de le maltraiter; mais si l'objet de la violence est un père, voilà une circonstance qui modifie singulièrement l'action et la rend plus méchante. Cependant la nature de l'acte n'est pas changée, c'est toujours une violence. Mais celui qui en est l'objet étant le père du coupable, comme, pour se laisser aller à une telle extrémité contre l'auteur de ses jours, il faut avoir perdu le sentiment et le respect filial, et ainsi être dénaturé dans son cœur, il est évident que la faute est immensément aggravée par cette circonstance.

Allons plus loin encore : frapper son père, c'est déjà bien grave; mais sa mère! ah! une mère! n'est-ce pas quelque chose d'horrible que de maltraiter sa mère?

Ce n'est pas seulement parce qu'elle est un être faible; car toute femme l'est, et à ce titre commande le respect et la pitié. C'est parce qu'il y a entre une mère et son enfant quelque chose de si intime, de si profond, qui tient tellement aux racines de l'existence, que se laisser aller à violenter sa mère en paroles ou en actions, c'est refouler la vie vers sa source, c'est aller contre toutes les voies de la nature et de la création, c'est presque un blasphème, un sacrilége; car c'est bouleverser le rapport le plus sacré qui puisse exister naturellement entre deux créatures. Cependant, au fond, il n'y a qu'une circonstance de plus, mais elle ajoute un crime à un autre.

Voler est toujours une faute, car il n'est jamais permis de prendre le bien d'autrui. La loi de justice dit : *Suum cuique;* par conséquent prendre à quelqu'un ce qui est à lui, c'est agir contre la loi, c'est faire une action qui lui est directement contraire. Mais voler un riche? il y en a qui ne s'en font pas scrupule, surtout en temps de révolution. Cependant, le crime est toujours un crime, le délit est toujours un délit, et ainsi, que celui qui est volé soit plus *volable* qu'un autre, ce n'est pas une raison pour qu'il soit permis de le voler. Son droit est aussi bien établi que celui du pauvre, et parce que sa propriété est plus considérable, ce n'est pas un motif pour qu'on la lui ôte. Cela ne fait rien au droit. Cependant voler un pauvre, prendre au pauvre ce qui est nécessaire, absolument nécessaire à son existence, lui enlever sa brebis, comme dit l'Écriture, il y a là quelque chose qui révolte, et surtout si c'est un riche qui vole le pauvre, ce qui arrive trop souvent. Rappelons-nous ce que le prophète Nathan dit à David, qui avait commis un grand crime. Il avait volé la femme de son prochain, et comme

toujours un crime en entraîne un autre, après avoir commis l'adultère, il avait commis l'homicide, et fait tuer le mari à la guerre pour rester possesseur de la femme. Alors le prophète se présente devant le roi et lui dit : Je connais un riche qui jouit de grands domaines et qui ne s'en est pas contenté. A côté de lui était un pauvre homme qui n'avait qu'une brebis, laquelle, le nourrissant de son lait et le couvrant de sa laine, faisait tout son bien et toute sa joie. Le riche la lui a ravie. David indigné s'écrie : Cet homme mérite la mort, qui est-il? Et le prophète lui répondit : *Tu es ille vir*, cet homme, c'est vous!

Dans ce cas la circonstance augmente d'un degré l'action mauvaise, mais sans y ajouter une nouvelle malice.

Autre exemple déjà cité. L'aumône est une bonne œuvre ; car s'il est mal de prendre à un autre ce qui lui appartient, il est bien de lui donner ce qui lui manque, toutes les fois qu'on peut le faire. Donner de son superflu, c'est déjà bien ; de son nécessaire c'est encore mieux, et cette circonstance améliore l'action. Mais si l'on fait l'aumône par ostentation, pour acquérir la réputation d'homme charitable, pour fasciner l'opinion et la gagner, afin de s'en faire un instrument, voilà une circonstance qui change la nature de l'acte. L'aumône alors a pour objet, non point de soulager le prochain, mais de tromper l'opinion publique ; par conséquent ce n'est plus un acte de charité, c'est un calcul.

C'est pourquoi les tribunaux humains tiennent compte des circonstances qui aggravent, ou qui atténuent. Or ce que font les tribunaux humains doit être pratiqué avec sollicitude au tribunal divin ; car le tribunal de la pénitence est le tribunal des consciences, où tout doit

être examiné et apprécié à fond. Il faut donc tâcher de saisir toutes les circonstances de l'action, afin d'être à même de la qualifier sûrement, de la blâmer ou de la punir en lui infligeant une peine analogue, autant que possible, à la nature de la faute commise, et qui par là serve à redresser les mauvais penchants ou la mauvaise habitude qui l'ont produite. Car c'est un principe de toute bonne législation extérieure ou intérieure, civile ou religieuse, que la peine infligée doit toujours tendre, non pas seulement à venger la loi violée, comme on dit, ou à effrayer par l'exemple ceux qui seraient tentés de devenir coupables mais surtout à amender le criminel, à le corriger s'il se peut, et à le ramener au bien. Voilà la raison dernière du châtiment, de la pénalité, la vertu de la législation en général, et surtout de la législation religieuse. Celle-ci descend bien plus au fond que la justice humaine. La loi politique ou civile ne peut connaître que des actes extérieurs. Elle peut à peine juger les intentions par présomption, par induction, et c'est ce qu'elle cherche en constatant les circonstances atténuantes ou aggravantes. Mais comment veut-on qu'elle sache ce qui est au fond du cœur du coupable? D'abord elle a pour principe de ne point admettre les paroles du prévenu contre lui-même, et cependant il sait mieux que personne ce qu'il a voulu faire, et comment il l'a fait. Voilà donc une sphère tout intérieure de criminalité, qui échapperait à toute peine en ce monde s'il n'y avait pas un tribunal plus intime que celui-là, et qui aille jusqu'au fond des actions humaines. Au tribunal sacré, au contraire, les aveux du coupable contre lui sont les seuls admis; il n'a droit de parler que de lui; il ne doit parler des autres que pour éclaircir sa conduite propre, et la pénalité qu'elle

entraîne, aux yeux de celui qui doit la juger et la punir pour le séparer du mal, et le ramener au bien.

Si le tribunal de la pénitence n'existait pas, il y aurait une lacune immense en ce monde; car une foule de crimes, de délits, de fautes ne serait jamais manifestée, ni par conséquent réparée. Or c'est là un grand secours pour la restauration de la justice, la correction des mauvaises mœurs, le redressement des penchants vicieux, et les hommes qui par leur défaut de croyance ou leur incrédulité, par leur séparation d'avec l'Église ne sont jamais amenés à cette salutaire nécessité de s'examiner eux-mêmes, de rentrer dans le fond de leur cœur, pour y fouiller et discerner les ressorts les plus cachés de leurs actions, ces hommes-là ne se connaissent point, ils ne peuvent pas savoir ce qui se passe en eux, ni ce qu'ils sont. Car même avec tous ces moyens de scruter notre intérieur, nous avons encore bien de la peine à reconnaître le mal en nous, à discerner les fautes commises, et surtout à les avouer.

Il y a des psychologues qui disent sérieusement : J'ai une conscience, et ainsi je puis m'examiner tout seul, j'apprendrai à me connaître par mes observations psychologiques. Oui, cela est vrai jusqu'à un certain point, pour la science mais non pour la moralité. Les philosophes n'aiment point à se regarder de ce côté-là, ou bien ils considèrent l'homme en général, non en particulier, surtout quand le particulier est eux-mêmes. Ils se plaisent à disséquer, à analyser les âmes, et de ces travaux qui ont leur prix sortent des dissertations plus ou moins subtiles sur les facultés de l'homme. C'est pourquoi, il faut bien le dire, la philosophie a peu de côtés pratiques, on y disserte savamment, on y discute d'une manière abstraite sur l'homme en général, mais

on songe peu à appliquer, surtout à soi-même, ce qu'on a établi par la spéculation et ce qu'on enseigne aux autres. Par cela même qu'il enseigne, le maître se croit au-dessus de ses propres préceptes, comme il se place au-dessus de ses élèves. C'est le contraire de ce qui est écrit au premier verset des actes des apôtres : Nous allons vous raconter, dit l'historien sacré, ce que Jésus a commencé *à faire* et à *enseigner*, *quæ cepit Jesus facere et docere*. Ici la pratique et l'exemple sont avant l'enseignement ; chez les philosophes au contraire la théorie abonde, mais la pratique fait défaut.

La confession est encore le moyen le plus efficace d'arriver à la connaissance de soi-même ; car s'examiner pour discuter sa conscience, pour s'accuser et avouer ses fautes, est bien autrement sérieux que si on le fait par pure spéculation et théoriquement. Puis cet aveu, qu'il faut faire, doit être sincère et complet. On ne doit rien cacher, il faut se mettre entièrement à jour. On s'examine donc avec plus de soin, d'intérêt, de scrupule. Or, Socrate l'enseignait, nous l'enseignons encore, et sous ce rapport nous nous déclarons disciples de Socrate, toute la philosophie est dans le γνῶθι σεαυτον, connais-toi toi-même.

La philosophie véritable au temps de Socrate, et encore aujourd'hui, sort de l'étude et de la connaissance de soi. Nous disons avec Socrate, et avec plus de droit que lui, car aujourd'hui nous nous vantons d'être de grands observateurs, de pénétrer chaque chose par l'analyse, par l'indagation de toutes les circonstances, par la constatation de tous les phénomènes, c'est la méthode de la science moderne et aussi sa vertu et sa gloire ; nous disons donc que, pour se connaître, il faut s'observer, pour s'observer il faut s'examiner, et ainsi nous voilà

arrivés à la suite du plus sage des Grecs et de la philosophie moderne à affirmer la nécessité, ou du moins l'utilité de l'examen de conscience et de la confession pour devenir philosophe.

Nous venons de voir d'une manière générale comment les circonstances peuvent modifier une action; rentrons maintenant dans le détail des cas particuliers.

Les circonstances influent sur la moralité des actions de trois manières, qu'il faut soigneusement distinguer; et cela est très-important pour ceux qui sont appelés à diriger ou à juger leurs semblables dans le ministère ecclésiastique, ou dans l'administration de la justice.

1° Il y a des circonstances qui changent la nature et l'esprit de l'action, en lui ôtant la qualité morale qui lui est propre, et en lui en donnant une autre.

2° D'autres ajoutent une malice nouvelle à une action déjà mauvaise, mais sans en changer la nature : ce qui fait un délit ou un péché complexe.

3° Ou bien encore sans changer en aucune manière la nature de l'action, sans y ajouter une malice nouvelle, les circonstances peuvent en augmenter ou diminuer la bonté ou la malice.

Exemples.

Première modification. Les circonstances peuvent changer la nature et l'espèce de l'action, en lui ôtant la qualité morale qui lui est propre, et en lui en donnant une autre. Je prends le cas déjà souvent cité, l'aumône. Il est évident que si vous donnez par intérêt, par vaine gloire, par ostentation, ce n'est plus l'aumône que vous faites, ou si vous la faites matériellement, vous ne la faites pas formellement. Dans votre acte il reste de l'aumône ceci, que vous donnez un secours à autrui, et ce secours aura son effet en fournissant à votre prochain de

quoi satisfaire à ses besoins. Mais comme action morale, ce qui la caractérise en cette occasion n'est plus son objet propre, mais la circonstance d'un intérêt privé, d'une vaine gloire, donc une fin extrinsèque à l'aumône; car le but intrinsèque de l'aumône est de soulager son semblable. Or ce n'est pas ce qu'on recherche dans ce cas, et si l'on pouvait acquérir la réputation d'homme charitable autrement, à coup sûr on ne donnerait pas. Donc l'action est dénaturée, elle change d'espèce et de nature par l'effet de la circonstance.

Il arrive quelquefois que des personnes dévotes, cédant à l'attrait que les choses religieuses ont pour elles, négligent les devoirs de leur état. Ainsi une cuisinière pour aller à l'Église négligera son dîner, ou enfin omettra une obligation quelconque de son état, à laquelle sa conscience est engagée. Pourquoi agit-elle ainsi? Sans doute il faut rendre à Dieu ce qui lui appartient, et c'est le premier devoir. Mais on ne l'empêche pas de faire sa prière du matin, d'aller à la messe, de se confesser quand elle en a besoin, et de communier. Donc si elle néglige ses devoirs d'état pour faire davantage à l'insu de ses maîtres et malgré eux, voilà des actes de dévotion très-mal entendus, et cette circonstance, qu'elle abandonne des choses essentielles et obligatoires pour des pratiques religieuses auxquelles elle n'est pas tenue, dénature sa piété qui tourne en vice. C'est une volonté propre qui veut se satisfaire malgré son devoir, et qui tient plus à faire ce qui lui plaît que ce qu'elle doit : d'autant plus peut-être que cela ne lui est pas permis, ce qui est un attrait de plus, depuis que la mère du genre humain s'est emparée du fruit défendu. Son confesseur doit donc la reprendre, la blâmer, en lui rappelant que son premier devoir est

de faire sa cuisine, quand elle a accompli ce qu'elle doit à Dieu. Ah! si on lui refusait la faculté de remplir ses devoirs de religion, comme cela arrive chez des maîtres sans foi, ou qui par légèreté et imprudence ne s'inquiètent pas des besoins spirituels de leurs serviteurs, et traitent les hommes comme des animaux ou des outils, alors, je le comprends, il faudrait obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes et le devoir principal devrait être accompli avant tout. Mais quand il est rempli, comme l'Église le demande, le reste est de surérogation, et les devoirs d'état doivent passer avant le luxe de la piété.

Je suppose un chrétien qui imite les pharisiens dont parle l'Évangile, se mettant des inscriptions sur le front afin de passer pour de rigides observateurs de la loi. Cet homme se montre dans les églises et dans les assemblées religieuses afin de se faire une réputation de piété; il affiche les dehors de la religion pour en avoir le renom, bien plus que la vertu. Qu'y a-t-il au fond de tout cela? de l'hypocrisie; ses actions, bonnes par la forme, ne le sont pas par l'esprit, c'est-à-dire par l'intention. C'est pour être loué, et non pour honorer Dieu et le servir, qu'il va à l'église. Donc voilà une action bonne en soi, et qui ne l'est pas en effet, changée qu'elle est dans sa nature par une mauvaise circonstance.

Voici un autre exemple plus frappant, le crime de l'homicide se transformant par les circonstances. Le meurtre est défendu par la loi: Tu ne tueras pas. Donc, matériellement, tout meurtre est contraire à la loi, et par conséquent immoral. Si c'est un meurtre par trahison, par assassinat, il y a évidemment un crime; si c'est un meurtre dans un duel, il y a encore un crime, mais avec des circonstanses atténuantes; car il n'y a ni trahison, ni

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

violence, si toutes les conditions du duel ont été observées. Le funeste résultat d'un duel ne révolte pas comme l'assassinat, et celui qui aura eu le malheur de tuer son adversaire de cette manière, bien qu'il se soit mis dans une situation déplorable, l'opinion publique ne le regarde pas comme un assassin, et la législation pénale elle-même a toujours varié sur ce point. Quoi qu'il en soit, l'homicide dans le duel, par l'adjonction des circonstances, devient autre que le meurtre par assassinat.

Mais si l'homicide est accompli dans le cas de défense naturelle, il est permis, il est légitime. Ainsi donc, dans l'assassinat, c'est un crime, dans le duel, c'est un crime atténué, presque excusé, dans le cas de défense naturelle, c'est un acte innocent. Puis sur un champ de bataille le meurtre est encouragé, loué, vanté; on l'appelle de la gloire et on le récompense! Voilà l'opinion générale, et c'est aussi l'expression de la conscience des hommes. Pourquoi? parce que sur un champ de bataille on est censé défendre le bon droit et la vérité. Une guerre n'est légitime qu'à cette condition, et par conséquent, quand vous prenez les armes et combattez à cette fin, vous êtes les instruments de la justice, de Dieu même. J'avoue que cette gloire me paraît triste, puisqu'elle ne se gagne que par le sang et la destruction; mais je ne la nie point et même je l'honore, car il y a un vrai courage à exposer sa vie pour le rétablissement du droit, et à supporter toutes les privations, tous les sacrifices qu'impose la guerre dans l'intérêt de la justice et de la vérité.

Il y a encore une autre circonstance où le meurtre est non-seulement permis, mais ordonné; c'est l'homicide juridique. Là encore c'est pour l'accomplissement de la justice, en sorte que les juges qui prononcent l'arrêt

fatal, les jurés qui, en décidant le fait sans circonstances atténuantes, appellent la peine de mort, et le bourreau qui l'exécute, deviennent les coopérateurs et les instruments de l'équité sur la terre.

2° Les circonstances peuvent ajouter une malice nouvelle à l'action mauvaise sans en changer la nature. Alors la faute devient complexe. Ainsi la fornication est un crime : Tu ne forniqueras pas. Mais si on fornique avec une femme mariée, c'est un adultère, la chose est plus grave. Si c'est avec une personne consacrée à Dieu, c'est un sacrilége; si c'est avec une parente, dans les degrés prohibés, c'est un inceste. Ainsi dans tous ces cas, il y a toujours fornication, la nature de l'acte n'est pas changée, mais le crime est plus grave en raison de la condition de la personne avec laquelle on pèche.

Le vol est toujours un délit, mais il peut se compliquer de violence et d'effraction, qui n'ont pas de connexion nécessaire avec le vol; ce sont deux crimes ajoutés à l'autre crime, et dont la malignité se joint à celle de l'action principale et la compliquent.

3° Les circonstances peuvent augmenter ou diminuer la bonté ou la malice de l'action sans en changer l'espèce ou la nature. Ainsi le degré ou la quantité importent singulièrement dans les délits. Par exemple, la colère est une faute, mais les circonstances peuvent l'exalter à un tel point qu'elle devient une faute grave.

Un délit quelconque, et surtout un délit contre les mœurs, est bien plus grave dans un prêtre que dans un laïque; car le prêtre a prononcé des vœux, il a fait le vœu de chasteté. S'il le rompt, non-seulement il commet le crime de la fornication, mais encore un sacrilége en violant son vœu, et en souillant sa personne consa-

crée à Dieu. Une faute contre l'honnêteté, même contre la délicatesse, est plus grave dans un prêtre que dans un autre, parce que le prêtre doit l'exemple à tous, il est revêtu d'un caractère sacré, il a reçu des grâces plus abondantes, et sa mission étant plus haute, il a une responsabilité plus grande. Ce sont autant de circonstances qui augmentent sa culpabilité.

Un larcin devient plus ou moins grave en raison de la quantité de la chose dérobée. Voler un objet de peu d'importance, ou *chiper*, comme disent les écoliers, est mal certainement, et la preuve, c'est que saint Augustin s'en accuse dans ses *Confessions*. Après bien des années, il se reproche avec larmes d'avoir pris des fruits dans un jardin voisin de la maison paternelle. Nous avons tous des confessions de ce genre à faire, et bien que ces fautes semblent légères à cause de la matière et de l'âge, Dieu veuille que nous les pleurions une fois comme saint Augustin. Mais dérober une somme considérable est certainement plus grave, et même la condition de la personne volée ajoute encore à la malice du vol; car si voler est toujours mal, voler un pauvre est abominable, comme dit l'apôtre : Malheur à vous, riches qui retenez le salaire des pauvres gens que vous employez et les laissez mourir de faim, quand ils vous ont donné leurs sueurs et leur vie. Ce salaire, que vous retenez, crie contre vous vers le ciel et attire ses malédictions.

J'en dirai autant des fautes commises par l'abus de la parole, si fréquentes dans la société. Observons-nous sur ce point; car les blessures de la langue sont plus cruelles que celles de l'épée, et font plus de ravages; elles guérissent rarement. Hélas! sous le rapport de la médisance, que d'imprudence et quel abandon cou-

pable! On se laisse aller à des jugements téméraires pour s'amuser et passer le temps. On plaisante sur l'un, sur l'autre, et bien que nous n'aimions pas qu'on rie de nous, nous ne nous en faisons pas faute sur le compte d'autrui. Des plaisanteries on passe à des choses plus graves, et on ne reculera pas devant un trait d'esprit qui peut détruire la réputation d'une personne, pas même quelquefois devant une calomnie, si elle a chance de faire rire. Donc, pour apprécier les fautes de ce genre, il faut connaître les circonstances et en tenir compte.

Quelles sont les circonstances et combien y en a-t-il? On les a réduites à sept, et pour aider à les retenir, elles ont été encadrées dans un vers qui n'est pas d'une plus belle facture que les fameux vers de la logique : *Cesare*, *camestres*, *barocho*, *baralipton*, etc. Néanmoins, il ne faut pas se moquer de ces choses, mais les prendre pour ce qu'elles valent et ce qu'on a voulu en faire. A coup sûr on n'a point prétendu flatter l'oreille en composant ces vers baroques, dont le but unique est de ramasser plusieurs termes à retenir dans une brève formule. Voici cette formule poétique des *circonstances :*

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?

Cependant, il n'y a véritablement que six circonstances, et c'est probablement pour compléter le vers qu'on a ajouté *cur*, pourquoi; car *cur* signifie la fin, et la fin, dont nous parlerons prochainement, ne doit pas être confondue avec les circonstances, bien qu'elle s'en rapproche quelquefois.

Quis? qui est-ce qui agit? Cela est très-important à

savoir. Ce titre comprend tout ce qui se rapporte à l'agent : son état, son âge, sa condition, les engagements qu'il peut avoir, etc., etc. Il est évident que pour apprécier la culpabilité, il faut savoir si l'agent est un enfant, un adulte, une personne majeure, un vieillard, une jeune fille, une femme mariée, etc., etc.; car dans toutes ces conditions la circonstance *quis* modifie la bonté ou la malice de l'action. L'état de la personne surtout y fait beaucoup. Un magistrat, un administrateur, un prêtre peuvent tourner leur ministère à la satisfaction de leurs passions ou de leurs intérêts, la culpabilité est alors plus grande. Un médecin qui abuse de l'intimité qu'on est obligé de lui accorder, des confidences, des aveux qu'on doit lui faire, de la liberté nécessaire pour constater et soigner la maladie, de sa position enfin pour porter le désordre dans les familles et séduire les personnes abandonnées à ses soins, commet un crime plus grave qu'une fornication ou un adultère ordinaire.

Un magistrat qui, pour l'instruction d'un procès, dans les enquêtes nécessaires, pénètre les secrets des familles, et s'oublie jusqu'à les divulguer par un motif quelconque ; un administrateur qui exploite son autorité dans l'intérêt de son ambition, de son avarice ou de ses plaisirs; enfin, ce qui est encore plus immoral, un prêtre qui abuserait de son caractère sacré, de la confiance qu'il inspire, et surtout de son autorité au saint tribunal, pour satisfaire ses passions d'une manière quelconque, ces hommes-là, et surtout le dernier, commettent des abominations que souvent Dieu seul connaît et que Dieu seul peut punir. Donc la faute est plus ou moins grave en raison de la qualité de la personne. C'est pourquoi, pour que la confession ait toute son efficacité, il est utile

que le confesseur connaisse l'état, la condition de celui qui s'accuse. Sans quoi il ne pourrait apprécier exactement sa culpabilité, ni lui appliquer le remède convenable.

Quid? ne signifie pas l'objet, mais la qualité de l'objet. Ainsi quand on s'accuse d'avoir volé, il ne suffit pas de dire : J'ai volé, il faut dire ce qu'on a volé, combien on a volé ; car la quantité augmente l'immoralité du vol. Et puis, quel est celui qu'on a volé ? est-ce un pauvre ou un riche? Et qu'est-ce qu'on a volé? est-ce une chose sacrée, une chose profane?

On s'accuse, par exemple, d'avoir perdu son temps en conversations inutiles, et on en reste là. Mais avec qui ces conversations? Dans quel but? N'était-ce point pour arriver à une mauvaise fin? N'est-ce point le début d'une passion criminelle, et pour séduire une personne? Il faut spécifier tout cela, autrement on ne fait pas connaître le mal, et c'est la première condition de la guérison. Jésus-Christ dit à l'aveugle qui crie vers lui : *Visne sanus fieri?* veux-tu être guéri? La question paraît singulière. Est-ce qu'un aveugle ne veut pas toujours qu'on lui ouvre les yeux? Eh bien ! non, il y a une foule d'aveugles qui ne veulent pas voir, une foule de malades qui ne veulent point guérir, et cela est vrai de nos jours comme au temps de Notre-Seigneur.

Ubi? Le lieu où s'accomplit le délit. Cette circonstance est encore pour beaucoup dans la grièveté de la faute. Ainsi tous les délits quelconques, vol, violence, fornication, qui seraient commis dans un lieu sacré, par cela même deviendraient des sacriléges. Donc il est très-important de savoir où l'action s'est passée. Il y a plus, des actions innocentes ailleurs deviennent coupables dans un lieu saint. Ainsi un marché conclu dans

le lieu saint est une profanation. C'est pourquoi Notre-Seigneur a chassé les vendeurs du temple, et encore ils vendaient des objets qui servaient aux sacrifices. Les conversations oiseuses entre les gens du monde qui se rencontrent n'ont rien de répréhensible, si d'ailleurs elles ne contiennent pas de malice; c'est une manière de perdre son temps, elles sont tout au plus insignifiantes. Mais dans un lieu sacré, dans la maison du Seigneur, quand, par exemple, aux jours de fêtes nationales, on y voit arriver les personnages les plus distingués officiellement convoqués, et tout le cortége de fonctionnaires qui les entourent, dont la plupart oublient qu'ils sont en face du Dieu vivant et de ses autels, ces entretiens deviennent irrespectueux, sinon blasphématoires. Il y a là une circonstance aggravante, parce que le lieu sacré demande le respect, la vénération, le recueillement, même à ceux qui auraient le malheur de ne pas croire aux mystères ineffables qui s'y accomplissent.

Quibus auxiliis? Par quel moyen on a commis l'acte. Cette catégorie comprend les personnes et les choses dont on s'est servi pour agir, les personnes comme complices, les choses comme instruments. Peut-être a-t-on entraîné les personnes par intimidation, par corruption. On a pu se servir de moyens illégitimes, superstitieux. Peut-être encore a-t-on poussé à l'excès du mal, sous prétexte d'en faire sortir le bien, crime ordinaire dans les temps de révolution, où l'exaltation des passions politiques prétend tirer le bien du mal, et renverser un pouvoir existant par les excès mêmes où on le précipite. Or il n'est jamais permis de faire le mal pour obtenir un bien, ou autrement la fin ne justifie point les moyens.

Cur ? C'est la fin de l'action. Nous en parlerons dans le chapitre suivant.

Quomodo ? Comment a-t-on agi ? Est-ce par ignorance ? Si l'ignorance est invincible, on est excusé ; si elle est vincible, la faute est atténuée sous un rapport, bien qu'on soit coupable de ne s'être pas suffisamment instruit. A-t-on agi par entraînement, par passion ; c'est une circonstance atténuante. Au contraire, le crime a-t-il été voulu, réfléchi, prémédité, préparé de longue main ; c'est une circonstance aggravante. L'immoralité est plus griève, la pénalité doit l'être aussi. Est-ce une faute passagère, ou une faute d'habitude ? Au tribunal de la pénitence, il est difficile d'apprécier les péchés, si l'on ne fait pas toutes ces distinctions. Une faute passagère est souvent vincible, une faute d'habitude devient plus grave, parce que l'habitude subjugue la volonté et l'enchaîne au mal.

Quando ? Le temps où l'on a agi. Il y a des actions défendues dans un temps, et qui ne le sont pas dans un autre. Ainsi l'Église prescrit le jeûne et l'abstinence à certaines époques. L'inobservation de ces préceptes au temps marqué est donc une faute. A plus forte raison si l'on vient à commettre des excès de table en pareil temps ; car alors c'est se moquer de la loi et la mépriser.

La paresse est toujours blâmable ; mais si l'on s'y abandonne dans un moment où l'on doit remplir un devoir, on devient plus coupable. Celui qui néglige ses devoirs d'état pour se livrer à la débauche commet un crime plus grave. Celui qui travaille des mains le dimanche pèche ; car la cessation des œuvres serviles est ordonnée ce jour-là ; c'est le jour consacré au Seigneur, le sabbat, le jour du repos, c'est-à-dire le jour

où l'âme doit se reposer, ou se poser de nouveau dans son principe par la prière, par le recueillement, ne s'occupant que de choses spirituelles. C'est pourquoi les œuvres manuelles, matérielles, lui sont interdites, pour qu'elle puisse se donner tout entière à ce qui doit la nourrir et la refaire : ce qui n'exclut pas les délassements innocents. Mais si sous prétexte de repos on se livre au désordre, à l'ivrognerie, à toute espèce de débauche, il est évident qu'il vaudrait mieux travailler que de se délasser de la sorte, et qu'on viole encore plus gravement le jour du Seigneur en faisant les choses les plus contraires à son institution.

Enfin le temps fait encore beaucoup par la durée de l'action coupable. Il est clair que, si elle dure longtemps, il y a plus de perversité, plus d'obstination dans le mal. Quand elle se fait rapidement, avec entraînement, elle suppose plus de légèreté, moins de volonté, et par conséquent de malice.

Je termine en rappelant une décision du concile de Trente sur cette matière. Le concile, parlant de la confession, enjoint de déclarer toutes les circonstances qui changent l'espèce et la nature du péché, et qui par cela même en font une autre faute. Donc, si on ne s'en accusait pas, on ferait un mensonge, puisqu'on aurait commis un autre péché que celui dont on s'accuserait. Hélas! il y a beaucoup de gens qui se confessent de la sorte. On dit toute autre chose que ce qu'il faudrait dire, et on abuse des mots pour cacher les faits. Si le confesseur ne s'en aperçoit point, et il ne le peut pas toujours, les confessions en sont invalidées, parce que partout, au confessionnal comme ailleurs, et plus qu'ailleurs, le mensonge vicie tout ce qu'il touche. Ainsi on doit découvrir les circonstances qui changent l'espèce et

la nature du péché. Quant à celles qui l'aggravent notablement, la question est controversée. De grands théologiens, saint Thomas, saint Liguori, soutiennent qu'on n'est pas obligé d'avouer les circonstances aggravantes, mais seulement celles qui changent la nature et l'espèce du péché, parce qu'elles seules constituent un autre péché. On ne peut donc rien prescrire sur ce point, puisque l'Église ne l'a point décidé, et que la question est en litige parmi les docteurs. Seulement on peut dire que si, en droit strict, on n'y est pas obligé, c'est au moins une singulière manière de se confesser que de faire de telles réserves, et de se précautionner ainsi contre le médecin qui doit nous rendre la vie de l'âme, et contre le remède qui doit la guérir. De cette manière, sans doute, on aura extérieurement satisfait au devoir, et c'est toujours quelque chose; mais ne l'aura-t-on pas accompli selon la lettre qui tue plutôt que selon l'esprit qui vivifie, et peut-on en espérer un grand bénéfice spirituel? Cela est douteux. Dans les choses de ce genre, qui coûtent à l'orgueil, il faut s'exécuter franchement. Dès que vous sentez la nécessité de vous confesser, faites-le sincèrement, franchement, sans obscurité, sans ambages, et surtout pleinement et de l'abondance du cœur. Qu'on ne craigne jamais d'en trop dire ni de se charger trop; on est toujours en reste. Les militaires, quand ils reviennent à Dieu, sont en général ceux qui se confessent le mieux, parce qu'ils s'accusent le plus franchement, et ils n'ont pas de repos qu'ils n'aient vidé leur conscience tout entière, jusqu'au fond, jusqu'à la lie. Ils ne distinguent point subtilement ce qu'ils doivent dire et ce qu'ils peuvent garder. Ils jettent dehors tout ce qui a l'apparence du mal. Ainsi doit-on faire pour retirer tout le bienfait de cet

acte réparateur. Dans les choses de l'âme, il faut de la confiance d'un côté et beaucoup de charité de l'autre; car un rapport intime s'établit entre celui qui dirige et celui qui est dirigé, le rapport du fils au père, entre lesquels il doit y avoir plus d'amour que de stricte justice. Cher lecteur, si Dieu vous fait la grâce de toucher votre cœur pour le ramener à lui; si, un jour ou l'autre, vous entendez sa voix dans votre conscience réveillée, ah! croyez-moi, ne marchandez pas avec lui, ne discutez point les conditions de votre repentir ni de votre retour, pas plus que celles de votre reconnaissance; mais, vous abandonnant filialement à celui qui vous appelle, remettez votre esprit entre ses mains, et faites avec bonne volonté tout ce qu'il vous dira.

CHAPITRE XVIII

L'INTENTION

La fin de l'action, ou l'objet voulu par l'agent, en détermine le motif principal ou l'*intention*. — La fin est intrinsèque ou extrinsèque, — prochaine ou éloignée, — principale ou subalterne et accessoire, — dernière ou intermédiaire. — Manières diverses dont une fin différente peut qualifier des actions qui paraissent semblables. — La fin dernière des actes sert à déterminer le péché mortel et le péché véniel. — Est-on obligé de rapporter toutes ses actions à Dieu, et comment?

Trois éléments essentiels concourent à former la bonté ou la malice d'une action réelle, actuelle : l'objet, les circonstances et la fin. Dans une action, considérée en général, la fin est toujours identique à l'objet; mais dans une action réelle, individuelle, outre l'objet de l'action, qui constitue sa qualité bonne ou mauvaise *in abstracto*, il y a encore une autre qualification qui provient de la fin voulue par l'agent. Qu'est-ce donc que cette fin?

La fin, en morale comme ailleurs, c'est le terme auquel on aspire, le but qu'on se propose d'atteindre en agissant. Toutes les fois qu'un être raisonnable se met en activité, il tend à un certain but, il cherche et veut obtenir quelque chose. Or, nous sommes ainsi faits que nous cherchons toujours et ne pouvons chercher que ce qui est bon, c'est-à-dire ce que nous regardons comme tel. Ainsi, dans toutes nos recherches d'une fin quelconque, nous poursuivons en effet un bien, vrai ou faux, réel ou imaginaire, un objet qui nous paraît bon, dont

nous attendons une jouissance ou un avantage, en sorte que la fin dernière de nos actions est toujours un bien, le nôtre ou celui des autres, ou ce que nous estimons tel. Mais il y a diverses espèces de biens; il y a des biens agréables, des biens utiles, des biens honnêtes.

En beaucoup d'occasions, en suivant nos instincts, nos penchants, nos désirs, nous n'avons d'autre fin que le plaisir, la jouissance. Dans ce cas nous recherchons l'agréable. D'autres fois, quand nous agissons plus prudemment, avec plus de raison, en hommes de bon sens ou d'affaires, nous ne poursuivons pas seulement l'agréable ou la jouissance, mais encore l'utile, c'est-à-dire un intérêt, de l'argent à gagner, une place à obtenir, de la gloire à acquérir, une bonne réputation à se faire, ou choses de ce genre. D'autres fois l'action a un but plus noble. Ce n'est plus seulement l'agréable ou l'utile que nous voulons, mais une chose honnête, c'est-à-dire le devoir, l'ordre, la justice, la vertu. Alors nous ne demandons plus une jouissance, la satisfaction d'un intérêt, mais un bien moral, par la conformité de notre manière d'agir avec la loi. Cependant, dans toutes ces actions, il y a toujours cela de commun qu'au fond, si nous agissons raisonnablement, c'est pour arriver à une fin, parvenir à un but, ou nous procurer un certain bien.

Telle est la tendance de tous nos actes. Elle est inhérente à notre nature, et même elle est commune à tous les êtres vivants. Car tout être vivant, par cela seul qu'il vit, veut vivre; s'il veut vivre, il veut aussi les moyens de vivre; qui veut la fin veut les moyens, et toute sa vie se passe et s'évertue à chercher l'alimentation de sa vie, les moyens nécessaires pour soutenir son existence,

pour l'agrandir, l'épanouir, la rendre aussi intense et aussi durable que possible. Il est vrai que tous les êtres vivants ne poursuivent pas cette fin de la même manière : les animaux, par exemple, n'ayant point de conscience, ne pouvant réfléchir, s'appréhender par leur propre réflexion, sont par cela incapables de combiner les moyens à la fin, et de diriger sciemment leur activité vers le terme à atteindre. Mais la nature y a pourvu en leur donnant l'instinct qui, supplément de la raison, les dirige sûrement, quoique d'une manière aveugle et fatale, vers la fin de leur nature.

Il n'en est pas de même de l'homme. Sans doute, dans sa partie animale, il a aussi ses mouvements instinctifs; il a un organisme constitué de telle sorte que, toutes ses fonctions tendent d'elles-mêmes et spontanément à la fin de sa conservation et aux moyens de cette fin. Mais l'homme a en outre la faculté de se reconnaître, de se réfléchir en lui-même; il peut avant d'agir combiner les moyens pour la fin, et disposer, par son intelligence et sa liberté, son action de manière à parvenir au but voulu. En d'autres termes, l'homme n'agit pas seulement par des mobiles, mais encore par des motifs. Ces deux mots signifient, il est vrai, à peu près la même chose étymologiquement; mais le motif est plus intelligent que le mobile. Celui-ci est naturel, instinctif, c'est une force qui pousse aveuglément, mais le motif est une force intelligente, raisonnée, c'est une pensée, une imagination, une conception, une volonté réfléchie et arrêtée d'avance. Or, quand j'ai un motif d'agir, il est évident que je veux arriver à une fin. Un homme raisonnable n'agit pas sans motif, sans un pourquoi. Où voulez-vous arriver? telle est la première question qu'un homme raisonnable adresse à un homme

raisonnable, et l'on reconnaît l'homme raisonnable à cela, qu'il puisse rendre compte des motifs de sa conduite. Avez-vous des motifs, quels sont vos motifs? c'est ce qu'on demande d'abord à une personne dont on discute la conscience, ou bien dans les tribunaux humains, quand on veut aller au fond des faits et pénétrer dans les intentions, s'il est possible. Donc, dans les actions raisonnables il y a toujours un motif, c'est-à-dire une sorte de levier spirituel qui ébranle la volonté pour la mettre en mouvement; et plus la volonté est rebelle, plus elle est lourde, roide ou difficile à mouvoir, plus aussi on a besoin de motifs énergiques pour la soulever. Puis quand la volonté, persuadée par la raison, se décide à agir, cédant librement à l'impulsion du motif, elle se met en mouvement et se dirige vers le point où le motif la pousse. Or, le point où le motif la pousse, c'est la fin, et la direction, la tendance de la volonté vers la fin, s'appelle intention, *tendere in*, *intentio*.

Ainsi, parler de la fin, c'est parler de l'intention. La fin a donc une grande importance, puisqu'il est impossible d'apprécier une action humaine sans en discerner la fin ou l'intention, sans reconnaître ce que l'agent a voulu faire ou le but qu'il s'est proposé.

On distingue plusieurs sortes de fins aux actions humaines. Il y a une fin intrinsèque et une fin extrinsèque, ou, pour parler plus clairement, il y a la fin de l'action et la fin de l'agent. La fin de l'action est la tendance de l'action considérée en elle-même, d'une manière abstraite, c'est l'objet de l'action, et, comme nous le disions tout à l'heure, en théorie la fin et l'objet sont identiques. Ainsi, dans l'aumône en général, la fin intrinsèque est de soulager son semblable. Mais la fin ex-

trinsèque est celle qui, n'étant pas essentielle à l'action, peut lui être donnée par l'agent. Ainsi en faisant l'aumône on peut avoir un autre but que de soulager son semblable. Cet autre but, associé à la fin intrinsèque et qui devient principal dans l'acte particulier, est une volonté particulière de l'agent. Ainsi on peut faire l'aumône par différents motifs, d'abord pour soulager son semblable, et alors la fin reste intrinsèque ; puis parce que la conscience tourmente par des remords. On a fait sa fortune dans l'industrie, le commerce ou l'administration, mais d'une manière peu délicate et que la conscience n'approuve pas. Plus tard, à une certaine époque de la vie on se trouble, on s'inquiète sur l'origine d'une fortune mal acquise, et sous l'influence d'un remords salutaire on se demande : comment restituerais-je pour me décharger? J'étais dernièrement saisi d'un cas de ce genre. Un homme considérable, qui avait commandé sous l'empire en pays conquis, avait profité de son pouvoir pour amasser des richesses. Arrivé à un âge avancé, et en retraite, sa conscience se réveilla, et il consultait pour savoir comment réparer, et à qui restituer. Sans entrer dans les détails de sa position et du conseil donné, nous remarquerons seulement que dans ce cas les aumônes que cet homme a pu faire, et qu'il a faites très-largement, n'avaient pas pour fin unique ou principale de soulager ses semblables, mais avant tout d'apaiser sa conscience en réparant, autant que possible, une faute commise autrefois. C'est donc une intention qui ne sort pas de l'action elle-même, mais qui lui est ajoutée par la volonté de l'agent.

On peut encore faire l'aumône dans un autre but, et c'est l'intention de beaucoup de personnes chrétiennes. Outre le désir de soulager son prochain, on peut vou-

loir engager les autres à vous imiter, en leur donnant l'exemple. L'intention est excellente, bien qu'elle ne soit pas l'objet naturel de l'aumône.

On peut aussi faire l'aumône dans une intention contraire à l'objet naturel de l'acte, par exemple par ostentation, pour acquérir la réputation d'homme charitable. Il est dit dans l'Évangile : Quand vous donnez, ne faites pas sonner la trompette devant vous, comme font les hypocrites, pour être vu des hommes; car si c'est la gloire humaine que vous cherchez, en vérité vous avez reçu votre récompense. Mais que votre aumône demeure dans le secret, que votre main gauche ne sache pas ce que fait votre main droite, et votre père céleste, qui voit le fond de votre cœur, vous en récompensera. Il y a donc dans l'aumône faite par ostentation une fin qui la détériore, qui en change la nature. Bonne matériellement, parce qu'elle soulage le pauvre, elle ne l'est pas moralement, et ainsi n'est point imputée à justice à celui qui l'a faite.

On distingue encore la fin prochaine et la fin éloignée.

Dans une action on peut se proposer une fin très-éloignée, et c'est là ce qui distingue les hommes forts par l'intelligence, les grands politiques, les habiles en affaires; ils jugent de loin, et savent préparer par des démarches bien entendues et des mesures bien prises la fin qu'ils veulent atteindre. Sans aller si haut, prenons pour exemple un cas qui intéresse spécialement la jeunesse des écoles. *Étudier* est pour elle le devoir d'état, l'affaire principale. Mais on peut étudier avec plusieurs sortes d'intentions. Étudier, c'est chercher à s'instruire, et le but de l'instruction est l'acquisition de la science, et le but de la science est la vérité. Ainsi dans

l'action d'étudier la fin intrinsèque est d'arriver à la vérité. Ceux qui font des études doivent donc avant tout, et par-dessus tout, chercher la vérité. Mais ne peut-on pas travailler dans un autre but? Oui, sans doute, et c'est là ce qui distingue les bons étudiants des étudiants médiocres, et des mauvais étudiants. Le véritable étudiant, celui qui sait ce que c'est qu'étudier et qui veut le faire convenablement, cherche avant tout à s'instruire; il a le goût de la vérité en quelque partie qu'il travaille; ce goût l'excite, l'enflamme, et alors il prend une telle passion à l'étude, qu'il y laisse sa santé, quelquefois même sa vie. Cela se voit, mais cela est rare.

Cependant, sans être précisément un héros ou un martyr de l'étude et de la science, on peut étudier encore dans une autre intention, intention bonne aussi, savoir : d'arriver à se faire un état, une profession. Mais quel est le but de cet état? C'est de vivre, et qu'est-ce qu'il faut pour vivre? Hélas! il faut de l'argent, en sorte que dans ce cas on travaille pour se mettre en état de gagner de l'argent. Cela n'est pas défendu. Il faut une profession dans le monde, il faut être en mesure de suffire soi-même, par ses talents, à ses propres besoins, à ceux de la famille. Mais si l'on compare cette fin extrinsèque à l'objet naturel de l'étude, qui est la recherche du vrai, si on la rapproche de cette passion pour la vérité qui va jusqu'à lui sacrifier la santé et la vie, on ne peut méconnaître qu'il n'y ait là quelque chose d'inférieur.

Pour rendre la chose encore plus sensible, considérons un artiste. Il y a dans l'amour de l'art un goût des choses supérieures qui ne s'accommode pas avec ces petits calculs : une fortune, un état, une profession.

C'est pourquoi les vrais artistes ne comptent guère et s'enrichissent rarement. Je ne les en blâme pas, si l'amour pur de l'art en est la seule cause. Si vous aimez, si vous traitez l'art en artiste, c'est que vous êtes possédé par le sentiment du beau, c'est que votre imagination est remplie de l'idéal de la beauté, que rien ne vous enchante comme cet idéal, et alors votre plus grand bonheur est de le contempler, de le saisir, de vous en pénétrer; puis au moyen d'un ciseau, d'un pinceau, ou d'un instrument quelconque, de le reproduire, de le fixer, de le réaliser dans une œuvre, vivante par sa conformité avec le divin modèle, et qui s'anime en s'en rapprochant.

Supposons maintenant qu'un artiste ait une autre vue; qu'il cherche avant tout à se faire un état et une fortune, alors l'art devient métier. Ce n'est pas défendu, ce n'est pas immoral, mais comme cela le rabaisse ! Il ne travaille plus que pour faire de l'argent; il n'estime plus les œuvres de l'art d'après l'idéal céleste du beau, mais d'après la mesure terrestre du lucre. Sa fin dernière ne sera pas la beauté de son œuvre, mais ce qu'elle lui rapportera.

Il y a une autre chose plus noble que l'argent, sans être cependant tout à fait en harmonie avec l'objet naturel de l'action, c'est de travailler, non plus pour le gain, mais pour ce qu'on appelle la gloire. La gloire ! qu'est-ce que la gloire ? Ce n'est pas facile à dire. La gloire, c'est l'opinion des hommes, c'est la réputation, qui vous est faite, d'être un homme habile, capable ou remarquable par quelque côté, réputation toujours contestée, toujours plus ou moins exposée. La gloire sans doute est un motif plus relevé que l'argent, mais celui qui ne travaille que pour la gloire risque fort de n'être pas un vrai savant, pas plus qu'un véritable artiste; car dans

telle occasion donnée, quand il y aura lutte entre la vérité et la gloire, il sacrifiera la vérité. Quand il y aura collision entre sa réputation, c'est-à-dire la faveur du public, et la dignité de l'art, il sacrifiera la dignité de l'art. C'est ce qui arrive trop souvent de nos jours, et c'est pourquoi parmi tant de savants illustres et d'artistes distingués, y en a-t-il beaucoup qui aiment le vrai et le beau par-dessus tout, ou qui soient plus amoureux de la gloire, et peut-être aussi de ce qui vient à la suite de la gloire, et dont la gloire elle-même est un moyen, les places et l'argent.

On distingue encore la fin principale, la fin subalterne et la fin accessoire.

La fin principale est ce à quoi l'on tend, ce qu'on veut obtenir en définitive. La fin accessoire est une conséquence de la première, en sorte qu'en voulant la première on veut la seconde. Ainsi, par exemple, quand on est malade, on désire guérir, c'est la fin principale; mais pour guérir que faut-il, non pas nécessairement, mais accidentellement? Il faut le médecin. Le médecin ordonne des remèdes; ces remèdes sont toujours amers ou désagréables, et en général ils n'ont d'efficacité qu'à ce prix. La fin principale dans ce cas est donc la santé, et la fin secondaire ou subalterne, c'est le médecin et ses remèdes.

Désire-t-on les remèdes pour eux-mêmes? pas le moins du monde. Aime-t-on le médecin pour lui? Non sans doute, mais seulement comme instrument de la guérison, et même à ce titre il peut encore être fort désagréable, surtout s'il s'agit d'appliquer le fer et le feu. Je ne sache pas que personne soit désireux d'être brûlé ou coupé; cependant si l'on est convaincu qu'il faut en passer par là pour guérir, on en vient à désirer

ce qui peut servir à la guérison et on le demande. Voilà donc une fin non désirée pour elle-même, mais seulement à cause de son rapport à la fin principale.

La fin accessoire est annexée à la principale, mais n'a pas toujours de liaison nécessaire avec elle. Ainsi, par exemple, on peut faire à la fois une bonne action et une bonne affaire. Certes, il n'y a aucune connexion intrinsèque, aucune affinité morale entre l'une et l'autre. Une bonne affaire consiste à gagner de l'argent, à obtenir un avantage temporel quelconque. Une bonne œuvre consiste à remplir un devoir, à faire un acte de justice ou de charité. Cependant, il arrive quelquefois dans le monde chrétien, dans le grand monde surtout, qu'on veut faire l'une et l'autre à la fois, et il y a des personnes pieuses, des dévots même, qui font d'assez bonnes affaires en faisant des bonnes œuvres. Ici, on le comprend, il ne faudrait pas confondre l'accessoire et le principal, et malheureusement c'est ce qui arrive, en sorte que l'un fait passer l'autre.

Autre cas très-fréquent de nos jours. Il n'y a pas d'hiver où l'on ne vous présente des billets de concert ou de bal en faveur des indigents. On danse pour les pauvres, on chante pour les pauvres! On vous dit : Nous allons donner un grand bal, les billets seront de 10 ou de 20 francs, on prélèvera les frais et le reste sera pour les malheureux. En effet, on donne à leur intention des soirées magnifiques; mais souvent, les frais mangent la plus grande partie des fonds, et il n'en reste guère pour ceux qui devaient en profiter. Cependant on s'est amusé, on a dansé, et en outre on croit avoir fait une bonne œuvre. Singulière charité qui consiste à se divertir le plus qu'on peut en faveur de ceux qui sont dans la misère! Est-ce mal? Je ne l'affir-

merai pas, mais je puis dire au moins qu'il n'y a aucun mérite moral ; ce n'est pas une action illicite en soi, mais qu'on ne vienne pas nous dire que c'est un acte de charité. Ces amusements de la charité n'édifient personne, ni ceux qui les prennent, ni ceux qui en sont l'objet. En effet, que veulent surtout la plupart des souscripteurs? C'est pour les pauvres, disent-ils, mais par-dessus, ou plutôt par-dessous, il y a une autre intention, c'est d'entendre une bonne musique, un grand artiste, ou de danser toute une nuit. La fin accessoire reste-t-elle subordonnée à la fin principale dans leur intention ? Est-ce le désir de soulager les pauvres qui les porte à donner 10 ou 20 francs, ou bien est-ce le désir d'entendre un chanteur ou de se divertir ? Aux gens du monde à lire dans leur conscience, cela les regarde! Dieu sait si dans leur intention la fin principale a été de faire du bien, tout en y associant une autre fin qui n'a rien de commun avec la première, et dont le mélange doit sinon la gâter, ou moins l'obscurcir, la diminuer devant Dieu en raison du plaisir espéré, désiré.

En quatrième lieu, il faut distinguer la fin dernière et les fins intermédiaires. La fin dernière est le but auquel on tend en définitive. Les fins intermédiaires sont les moyens employés pour arriver à la fin dernière ; ce ne sont pas à proprement parler des fins, ce sont des acheminements au but, ou des moyens de l'atteindre, comme celui qui veut parvenir à un pic élevé va d'élévation en élévation, de hauteurs en hauteurs, et les montagnes intermédiaires le mènent par degrés au but final, le sommet du pic. Donc le plus important est de reconnaître la fin dernière, d'y tendre et de savoir où l'on va. Car la vie a son but, sa destination ; nous sommes tous ici-bas pour quelque chose, pour

arriver à un terme. Un homme raisonnable doit s'en inquiéter, et malheureusement c'est ce qui n'arrive pas à la plupart. Considérons ce qui se passe autour de nous, dans nos relations de tous les jours, dans le monde où nous vivons. Une multitude d'hommes s'agite, se tourmente, se heurte, et cherche tous les moyens possibles de parvenir à des fins diverses; ce sont des places à obtenir, une maison à fonder, une fortune à faire, des filles à marier, des enfants à établir. Voilà des fins intermédiaires; mais après cela, quand leur fortune sera faite, leurs filles mariées, leurs enfants établis, quand ils auront ou croiront avoir de la gloire, eh bien! après cela, il faut vivre encore, où veut-on arriver? à quelle fin? Au bonheur. Oui, tout le monde le dit; demandez au marchand, qui s'exténue pour s'enrichir rapidement, à quoi il tend. Il veut gagner beaucoup d'argent pour se retirer, se reposer et jouir. Il se retire en effet, quand il croit en avoir assez, et encore le plus sage est celui qui sait se borner. Mais aussitôt qu'il s'est mis au repos, il ne sait plus que faire, il achète une campagne, il se meuble confortablement, il s'entoure de toutes les aisances de la vie, et au bout de quelque temps, s'il n'a pas le bonheur d'être chrétien et de nourrir son âme de pensées plus hautes que celles du monde, il sent le vide, s'ennuie et regrette ce qu'il a quitté.

Ainsi en va-t-il de tous les biens de la terre, qu'on a si vivement désirés, poursuivis avec tant d'ardeur, et qui ne remplissent point le cœur, quand on les obtient. Il y a donc autre chose à chercher; il faut arriver à un bien définitif, où l'on puisse se reposer et jouir. C'est là le vrai but de la vie, la fin dernière véritable. Quand on est jeune on se dit : Je veux travailler, j'aurai un état, une famille, de l'aisance, une position hono-

rable. Soit, tout le monde a dit cela et y a visé. Mais la fin de toutes ces fins, la fin dernière ? Il faudra mourir, comment mourra-t-on ? Où ira-t-on après la mort? Quand on en parle aux hommes du monde, ils répondent comme les Athéniens à saint Paul : Je n'ai pas le temps de vous écouter aujourd'hui. J'ai des affaires qui pressent ; j'ai ma fortune à arrondir, une maison à construire, des filles à marier ; quand tout cela sera fait, je vous écouterai et me donnerai tout entier à Dieu et au soin de mon âme. Quand le diable devint vieux il se fit ermite, dit un dicton populaire. Malheureusement le diable dans le monde n'a pas toujours le temps de vieillir pour se faire ermite, et même, quand le temps lui est donné, il en perd facilement la pensée. Ainsi beaucoup sont enlevés par la mort, avant de s'être occupés sérieusement de la fin dernière de leur vie. Il n'y a rien de plus déplorable, de plus affligeant, que de voir des êtres humains vivre de la sorte, sans savoir où ils vont, vieillissant sans reconnaître la destination de leur existence, ne comprenant pas le but de la vie, ne voulant pas même le comprendre ; et la mort arrive sans qu'ils aient même soupçonné pourquoi ils ont été mis au monde. Alors s'applique cette parole foudroyante de saint Paul : En vérité, il est horrible de tomber ainsi entre les mains du Dieu vivant !

C'est pourquoi la morale chrétienne ordonne de tout faire pour Dieu, qui est le souverain bien, et ainsi de rapporter toutes ses actions à la vérité, à l'ordre, à la justice, à la vertu. Car Dieu est la vérité universelle, la suprême justice, le bien infini, l'éternelle vie, donc la fin dernière de toutes choses.

Maintenant appliquons ce qui vient d'être posé. De la fin qu'on se propose, ou de l'intention, dépend la

bonté ou la malice de l'acte, non pas de l'acte en général ou abstrait, mais de l'acte concret, actuel. Donc pour juger votre action, pour apprécier si elle est bonne ou mauvaise, il faut connaître votre intention. Qu'avez-vous voulu faire? Avez-vous voulu accomplir la loi? Ou en faisant une action, qui paraît bonne, n'aviez-vous pas un autre but, votre intérêt propre? C'est le sens de cette parole de Jésus-Christ dans le sermon sur la montagne, et tous les saints Pères l'ont interprétée ainsi : « Lucerna corporis tui est oculus tuus. Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit. » L'œil est la lumière de votre corps, si votre œil est simple, tout votre corps sera lumineux ; mais si votre œil est mauvais, votre corps entier sera ténébreux : « Si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tenebrosum erit. » Saint Augustin dit : L'œil c'est l'intention, car l'œil regarde le terme, il darde son rayon vers le but pour le fixer, et le corps c'est l'action. Si donc l'intention est bonne, votre action sera bonne. Si votre intention est mauvaise, toute votre conduite sera ténébreuse. Donc c'est l'intention qui détermine la bonté ou la malice de l'acte.

Il suit de là que la fin peut qualifier diversement la même action extérieure. Ainsi, par exemple, le jeûne est une œuvre commandée par l'Église, et en outre elle a pour résultat principal de maintenir les appétits, de brider la concupiscence, de mater le corps, de le réduire en servitude, et par conséquent d'élever l'esprit et la volonté en les mettant au-dessus des entraînements de la chair. Si donc vous jeûnez par esprit de pénitence, pour obéir à l'Église, l'œuvre est bonne; mais si vous le faites par ostentation, si, comme il est dit dans l'Évangile, vous exterminez votre figure, *exterminant facies suas*, pour

montrer à tous que vous êtes un homme mortifié, un fidèle observateur de la règle, l'intention est mauvaise, et le jeûne, qui en soi est une bonne action, devient un acte mauvais. Il en est ainsi de tout autre acte de religion, de la prière par exemple. Dans le sermon sur la montagne, il est dit aussi de la prière : Quand vous priez, ne faites pas comme les hypocrites qui se mettent en évidence dans le temple et sur les places publiques, pour que tout le monde les voie. La prière est une excellente chose, mais avec de telles dispositions ce n'est plus la prière, c'est de l'hypocrisie. Donc la fin peut changer la qualité intrinsèque de l'action bonne ou mauvaise.

En second lieu, la fin communique sa bonté ou sa malice à des actions indifférentes.

Qu'y a-t-il de plus indifférent que de se promener? Voltaire disait : C'est le plus insipide des plaisirs. Je ne suis pas de son avis, j'y trouve beaucoup de jouissance; mais à chacun son goût. Constatons seulement qu'en soi c'est un acte indifférent sous le rapport moral. Quand après dîner on fait une promenade, ce n'est pas indifférent physiquement, physiologiquement, puisque le mouvement aide à la digestion, mais il n'y a aucune importance morale. Cependant, si un jeune homme va se promener du côté du Luxembourg ou des Tuileries dans l'espérance d'y rencontrer telle personne, il est évident que la promenade n'est plus indifférente, et si c'est avec un désir criminel, dont la femme d'un autre soit l'objet, la promenade peut mener à l'adultère, et elle en devient un moyen. Tousser, cracher, sont des choses sans valeur morale. Cependant, il peut arriver qu'un toussement ou un crachement prenne un sens, une qualité morale, si c'est un signal donné. La fin ou

l'intention peut donc dans ces cas rendre bon ou mauvais un acte indifférent en soi.

En troisième lieu, une bonne action peut devenir mauvaise, par cela qu'on la dirige à une mauvaise fin : une conversion, par exemple. Rien de mieux que de se tourner vers Dieu, vers la religion, de revenir de l'indifférence ou du désordre à une vie pieuse et réglée, de quitter l'erreur pour la vérité. C'est une bonne action, s'il n'y a pas au fond un intérêt caché. Mais si on abuse de sa position pour capter la bienveillance de certaines personnes, pour obtenir un avancement, une gloire, une fortune, voilà une fin qui corrompt la bonne œuvre, et l'intention dans ce cas vicie l'acte. Voici un jeune homme charitable, et qui visite assidûment une famille pauvre. Il y répand des aumônes et des consolations. C'est très-bien, ou du moins cela paraît ainsi. Mais dans cette famille pauvre, il y a une jeune fille dont la vue l'a touché, et lui a inspiré un sentiment qui n'est plus de la charité. Il y retourne plus souvent, par un motif caché, étranger à sa mission, dont peut-être il ne se rend pas compte, et cédant à un attrait qui ne vient point de Dieu, et qui n'a plus Dieu pour objet, ni le soulagement de la misère, il accordera une aumône plus abondante et témoignera plus de sollicitude. Dans ce cas son intention secrète gâte la bonne œuvre qu'il était chargé d'accomplir. L'action extérieure reste la même, elle devient même plus fructueuse pour le pauvre; mais changée intérieurement par une fin perverse, elle trahit la cause de la charité qu'elle devrait servir, et elle peut devenir d'autant plus criminelle que, s'accomplissant sous un manteau sacré, elle tourne le bien en mal et fait de la charité l'instrument de la passion.

En quatrième lieu, par contre, une bonne fin ne peut jamais rendre bonne une action mauvaise, en d'autres termes la fin ne justifie pas les moyens. Il n'est point permis de faire le moindre mal pour obtenir un grand bien, pas même de mentir pour sauver un innocent. Il y a des cas très-embarrassants, cela est vrai; mais enfin jamais on ne doit mentir, et tout ce qu'on peut accorder, c'est que, sans être justifié, le mensonge puisse, jusqu'à un certain point, être excusé par la circonstance. Il y a des gens qui, pour soulager les pauvres, font l'aumône avec le bien d'autrui. C'est très-commode. Ces personnes ont un cœur si compatissant, qu'elles ne peuvent s'empêcher de donner dès qu'on leur demande; elles donnent tout ce qu'elles ont, et même ce qu'elles n'ont pas, ou ce qui appartient à d'autres. Cela est illicite; il faut que l'aumône soit faite dans les conditions de la justice, et on ne peut donner que ce qu'on possède. Cependant les bonnes intentions, sans justifier, excusent jusqu'à un certain point, excepté les actions tellement mauvaises en elles-mêmes, qu'elles ne puissent être justifiées en aucune façon. Les prétexter pour s'en couvrir, c'est commettre un crime de plus. Ainsi, par exemple, prétendre glorifier Dieu par des meurtres, par des assassinats, croire honorer la religion par des calomnies contre ses adversaires, c'est offenser à la fois Dieu et les hommes. La conscience en est révoltée, et il n'y a là ni justification possible, ni excuse.

Ici trouverait place, si nous avions le temps de l'examiner en détail, une théorie célèbre, ou du moins qui l'a été autrefois, car le ridicule l'a tuée, c'est ce qu'on appelle la direction d'intention. Ainsi une action est mauvaise en elle-même, et on ne peut nier qu'elle ne le soit, mais en l'accomplissant on dirige son intention

vers un autre but, vers une fin honnête, en faisant abstraction de celle qui est criminelle. Et on se dit : s'il n'y a pas de mal à poursuivre cette autre fin, je puis agir ainsi. Prenons pour exemple le duel. Le duel est en soi une action immorale, puisqu'il tend à tuer un homme, et à le tuer en dehors du devoir et du droit. Cependant des probabilistes très-relâchés, consultés à ce sujet, ont ainsi expliqué le cas : Oui, il est mal de tuer son semblable, car la loi de Dieu est formelle, et par conséquent le duel est défendu. Mais il est très-permis de défendre son honneur; car, quand la vie est attaquée, on peut la défendre par tous les moyens, même en tuant celui qui l'attaque, si on ne peut la garantir autrement. Or, l'honneur est plus précieux que la vie. Donc, il est permis de défendre son honneur jusqu'à la mort de celui qui l'attaque. — Mais enfin les deux adversaires se donnent rendez-vous pour s'égorger. — *Distinguo*, on ne doit pas vouloir la mort de son semblable, je l'accorde, mais il est permis de chercher à défendre son honneur attaqué, et c'est seulement pour le défendre que la rencontre a lieu. — Mais on va exprès sur le terrain. — On peut y aller sans avoir l'intention de tuer personne; on passe par un endroit, on y rencontre quelqu'un qui vous attaque, et alors on se défend, comme dans tout autre cas de défense naturelle, et par conséquent si on le tue, c'est pour garantir sa vie, c'est pour sauver son honneur qui est plus cher que la vie ; toute l'intention est dirigée de ce côté, et elle n'a rien de coupable, puisqu'elle tend à une fin légitime.

Il y a encore d'autres exemples que je ne veux pas rapporter, parce qu'ils révoltent le bon sens et la conscience. Du reste, ce système, qui a eu des défenseurs

aussi maladroits qu'il est vicieux, n'a pu se soutenir qu'en spéculation et dans l'ombre des écoles. L'indignation publique en a fait justice dans la pratique.

La fin dernière, que l'homme se propose dans sa conduite, sert à déterminer, au moins dans la plupart des cas, la distinction si grave entre le péché mortel et le péché véniel. Le péché mortel est celui qui donne la mort à l'âme, la mort spirituelle. La mort est le contraire de la vie. La vie de l'âme consiste dans la participation à la vie de Dieu, communiquée à l'homme par le baptême et par les sacrements. Or, quand le chrétien par sa volonté perd la grâce ou son union avec Dieu, il perd la vie chrétienne proprement dite, il tombe dans la mort, puisqu'il se sépare de Dieu autant qu'il est en lui. Donc celui qui dans tous ses actes se propose Dieu comme fin dernière, cherche partout sa volonté et sa loi, et tend à lui rapporter tout ce qu'il fait, celui-là ne commet pas de péché mortel, parce qu'il reste uni à Dieu par son intention et ainsi à la vie divine transmise par sa grâce. Mais l'homme qui n'a aucun commerce volontaire avec Dieu, et ne lui rapporte rien de ses actions, celui-là met sa fin dernière et ainsi tout son cœur dans les créatures. Il est du nombre de ceux dont parle l'Écriture, « qui se font un dieu de leur ventre, » qui vivent pour boire et manger, et ne songent qu'à satisfaire leurs appétits grossiers comme les animaux sans raison, *sicut mulus et equus quibus non est intellectus ;* ou bien encore qui se font un dieu de l'argent ou de la gloire. Dans tous ces cas l'homme prévarique contre Dieu, sa véritable fin. Il se sépare de son principe qui est aussi son terme ; il abjure sa part de la vie divine, et se jette dans la mort spirituelle, ou dans les ténèbres extérieures. C'est pourquoi, nous ministres de l'Évangile,

nous disons à ces hommes : Que faites-vous, aveugles que vous êtes ? Vous perdez votre vie en voulant la gagner, vous sacrifiez votre âme à votre corps, vous préférez l'existence passagère à l'éternelle vie. Vous êtes morts en paraissant vivants, car vous mettez votre fin dernière dans ce qui est mort. Vous aimez l'argent par-dessus tout, donc vous vous faites un dieu de la matière, vous êtes dans la mort. Vous cherchez le plaisir, la bonne chère, ou l'amour sensuel avant tout ; donc vous êtes plongés dans l'animalité, vous êtes dans la mort de l'esprit et de l'âme. Vous êtes idolâtres de la gloire humaine, qui n'est qu'une ombre, et ainsi, en y plaçant tout votre amour, vous êtes dans la mort, ou plutôt dans le vide.

Là où est votre trésor, dit l'Évangile, là est votre cœur. Demandons-nous donc de temps en temps où est notre cœur, ce que nous aimons de préférence, ce que nous désirons comme moyen de bonheur, où nous plaçons notre espoir, notre vie, tout notre être ? Est-ce dans l'amour des créatures, le plaisir, la gloire, la fortune, la puissance ? Alors nous sommes dans les ténèbres, dans l'ombre de la mort. Car nous substituons la créature au Créateur, nous faisons d'un bien passager et périssable le bien suprême et immuable, et, au lieu d'adorer et d'aimer Celui qui est la vie, nous idolâtrons la mort.

On doit mettre sa fin dernière dans le seul bien véritable, dans le bien suprême et impérissable, qui est le principe de tous les biens. C'est pourquoi l'Église nous parle toujours de la vie éternelle, de cette vie qui ne défaille jamais, et qui seule peut donner un bonheur complet et indéfectible ; car il n'y a point de vrai bonheur dans ce qui passe. Aussi une des illusions de la

passion est de se croire éternelle, parce qu'elle a l'instinct, le pressentiment qu'il n'y a de félicité vraie que celle qui dure. Elle croit qu'elle aimera toujours ce que demain elle cessera d'aimer! Mais si les vœux de l'homme s'adressent au seul objet digne de son amour, et qui seul est capable de remplir le besoin profond de son cœur, à l'ardeur de ce véritable amour se joint la certitude qu'il est impérissable, et que les joies qu'il procure ne peuvent non plus que lui défaillir.

C'est pourquoi nous disons que par delà toutes les fins intermédiaires, qu'il n'est pas défendu de rechercher, il faut fixer de tout le regard de son âme la fin dernière, qui doit être leur aboutissant, où se trouve ce bonheur si vivement désiré, ce repos de l'âme auquel elle aspire sans cesse, et que, suivant la belle expression de saint Augustin, inquiète partout ailleurs, elle ne rencontrera qu'en Dieu.

CHAPITRE XIX

CONSÉQUENCES NÉCESSAIRES DES ACTES HUMAINS

Conséquences nécessaires des actes humains : 1° la *responsabilité* de l'agent moral, qu'il ne faut pas confondre avec la *solidarité* ; 2° le *mérite* naturel ou surnaturel, de *congruo* ou de *condigno* ; 3° le démérite de la volonté, qui s'est mise hors la loi ou contre la loi ; 4° la vertu ou le vice, qui se forment par l'habitude des bonnes ou des mauvaises actions ; 5° le bonheur ou le malheur de l'agent, de ceux qui l'entourent et de l'humanité entière.

Toutes les actions de l'homme tendent en définitive vers le bien ; il n'agit que dans la vue du bonheur, pour obtenir un bien quelconque, réel ou imaginaire. Or il y a des biens finis et passagers qui ne peuvent rassasier son âme, les biens matériels. Il y en a d'autres qui lui donnent une nourriture véritable, les biens de l'esprit et du cœur ; mais ceux-ci même n'ont tout leur prix que s'ils servent de moyens pour arriver au bien suprême, qui ne périt point, à ce bien qui est la source et la plénitude de tous les biens.

Ce qui nous amène à cette question agitée par les théologiens : les hommes sont-ils obligés de rapporter toutes leurs actions à Dieu ? Les uns ont dit oui, les autres non, comme toujours dans les matières controversables.

Saint Thomas, le prince des théologiens, qu'on peut nommer le *théologien*, comme il appelle lui-même Aristote le *philosophe*, soutient l'affirmative. Toutes nos ac-

tions délibérées, dit-il, c'est-à-dire celles qui sont faites avec raison et liberté, doivent être rapportées à Dieu comme à leur fin dernière, et il le prouve, comme on prouve en théologie, par l'Écriture, par les Pères et par la raison; par l'Écriture, au moyen de ces paroles de saint Paul : Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, quoi que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu. Il cite encore cet autre texte du même apôtre : Tout ce que vous faites en paroles et en œuvres, faites-le au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ. « Omne quodcumque facitis in verbo aut in opere, omnia in nomine Domini Jesu facite. »

Quelques théologiens ont répondu à cela que l'apôtre donnait ici un conseil et non un précepte, suivant la distinction admise en théologie, et très-fondée, de ce qui est imposé comme devoir, ou conseillé seulement comme moyen de perfection, en sorte que la conscience est liée par le précepte et non par le conseil. Saint Thomas n'est point de cet avis. Après les textes de l'Écriture, il cite plusieurs Pères qui entendent cette parole comme lui, saint Augustin, saint Chrysostome et d'autres.

Puis il démontre cette thèse par la raison, et voici ses arguments : La loi naturelle, dit-il, nous oblige de rapporter à Dieu toutes nos actions délibérées, c'est-à-dire nos actions raisonnables, et non les mouvements instinctifs, les entraînements spontanés. — Et, en effet, Dieu nous a créés parce qu'il l'a voulu ; il n'y a aucune nécessité dans la création. L'être infini qui était tout, ne dépendant de personne et ne relevant que de lui-même, n'avait aucun besoin de la création ni de la créature pour augmenter sa félicité ou sa gloire. Cependant, tout en créant librement, il ne pouvait pas ne pas

créer pour lui-même, afin de manifester sa gloire comme il est dit dans l'Écriture : « Universa propter semetipsum operatus est Dominus. » Donc, la fin de la création ne pouvant être que la gloire de Dieu, tout ce qui est créé doit se rapporter à cette fin. Or, si dans la nature les êtres se développent par des lois constantes, qui les ramènent à une fin commune, à un but supérieur, à savoir, la réalisation de l'idée divine par la création, la démonstration de la science de Dieu dans les choses finies, il est évident que l'homme, la partie la plus noble de cette création, qui n'est pas seulement un être mobile, jouet de forces aveugles, et force aveugle lui-même, mais un être intelligent, une force spirituelle douée de conscience et de liberté, d'un esprit pour connaître Dieu et d'un cœur pour l'aimer, ne doit pas faire autrement que les autres créatures. Si toutes glorifient leur auteur, et le manifestent en déployant ses œuvres, en réalisant ses idées, bien que sans le savoir et le vouloir, est-ce que l'homme restera au-dessous d'elles? Est-ce que l'être raisonnable n'emploiera pas sa raison à reproduire les magnificences de Dieu et à travailler aussi à sa gloire? Est-ce que lui, qui a une âme pour goûter et aimer le bien, aimera tout dans l'univers excepté le bien suprême, excepté celui qui est le plus digne d'être aimé? Donc, dit le grand Docteur, la loi naturelle, qui fait graviter tous les êtres vers Dieu, impose aussi à l'homme l'obligation de rapporter toutes ses actions, soit ses actes intellectuels, ou l'exercice des facultés de son esprit, soit ses actes moraux ou les tendances de son amour, à Celui qui est le principe et la fin dernière de la création.

En second lieu, la justice l'oblige encore à rapporter à Dieu tout ce qu'il fait; car la justice veut qu'on rende

à chacun ce qui lui est dû : *Suum cuique.* Or l'homme appartient à celui qui l'a fait, à celui qui lui a donné tout ce qu'il est et tout ce qu'il a, et par conséquent, créature de Dieu et ayant tout reçu de Dieu, il doit renvoyer tout à Dieu. Dieu l'a créé sans doute pour le rendre heureux, mais il ne peut trouver son bonheur que dans celui qui lui a donné l'être, et comment pourrait-il trouver le bonheur hors de l'Être par excellence, puisque dans ses poursuites du bonheur il ne cherche que l'être et le bien-être. Comment jouir du bien en dehors de celui qui est le bien souverain? Donc, si l'homme oublie Dieu, s'il ne lui rapporte pas toutes ses actions, et surtout s'il se tourne contre Dieu, il est un voleur, il fraude Dieu, il détient ce qui lui appartient, il le dépouille de sa gloire, autant qu'il est possible en ne lui restituant point ce qu'il en a reçu.

Enfin la reconnaissance l'y porte. La reconnaissance est un des plus beaux sentiments du cœur humain; il semble très-naturel, et cependant il est rare sur la terre. Depuis que l'homme, en se préférant à Dieu, a voulu se suffire à lui-même, et s'est révolté contre la loi divine pour se rendre indépendant, tout bienfait pèse à son orgueil, en sorte que ce sentiment, qui sortait spontanément de l'âme humaine quand elle était dans l'ordre avant le péché, est peut-être maintenant ce qui coûte le plus au commun des hommes, au point que la reconnaissance est le signe des nobles cœurs.

Maintenant, en considérant la chose d'une autre manière, on peut dire : quand l'homme agit, que cherche-t-il? un bien. Et s'il agit moralement, que veut-il? le bien moral, c'est-à-dire l'ordre et la justice. Dès lors, si nous sommes vraiment honnêtes, nous devons viser dans tout ce que nous faisons à l'honnêteté, qui est la

conformité avec la loi divine. Ainsi recommander de rapporter toutes ses actions à Dieu, c'est dire seulement qu'on doit toujours agir pour la justice, en vue du devoir, et tendre sans cesse, de près ou de loin, immédiatement ou médiatement, au bien, à la vérité, à la vertu.

Mais comment rapporter à Dieu toutes les actions délibérées? Ici encore les théologiens diffèrent, sans que cette différence ait de l'importance dans la pratique. Il y a plusieurs manières de rapporter ses actions à Dieu : par un acte exprès ou implicitement, actuellement ou habituellement. Ainsi un chrétien qui a de la foi, et qui connaît la loi de Dieu et ce que les commandements prescrivent, cherche à plaire à Dieu dans tout ce qu'il fait, et la meilleure manière de lui plaire n'est pas de lui dire qu'on l'aime, mais d'accomplir ce qu'il veut. « Vous serez mes amis, dit Jésus-Christ à ses apôtres, si vous observez mes commandements. Si vous faites la volonté de votre père céleste, alors mon père et moi, nous viendrons en vous et nous y établirons notre demeure. Un chrétien fervent et consciencieux tâche de rapporter à Dieu tout ce qu'il fait sciemment et volontairement.

Mais, dira-t-on, est-ce qu'on peut toujours penser à Dieu au moment de l'action? Quand l'esprit est plein de la chose à faire et des moyens à employer, peut-il toujours faire un acte exprès de rapport à Dieu? Non sans doute, cela n'est pas toujours possible ni par conséquent nécessaire; car il y a beaucoup d'actions qui sont des moyens ou des fins secondaires se rapportant à une fin ultérieure et principale. Quand donc on a entrepris une chose et qu'on se propose un but, si l'on rapporte ce but à Dieu, tous les moyens y seront rapportés par le fait et virtuellement.

Il y a aussi un rapport implicite à Dieu, sans acte exprès, dans toute bonne action sincèrement accomplie en vue du devoir et pour le bien. Quand un homme honnête, partagé entre sa conscience et sa passion, son intérêt et son devoir, sacrifie la passion, met l'intérêt en arrière et s'efforce d'accomplir ce qui est bien, quoi qu'il lui en coûte, malgré des privations qu'il va subir, et les tribulations que sa conduite lui attirera, cet homme-là rapporte véritablement à Dieu ce qu'il fait. Car que veut-il en définitive? Il veut la justice, le bien, la vérité; il les veut tellement, qu'il se sacrifie pour les défendre. Or la vérité c'est Dieu, le bien c'est Dieu, la justice c'est Dieu; par conséquent, cet homme, fût-il païen, infidèle, mécréant, tout ce qu'on voudra, si réellement il est capable de sacrifier son plaisir, son intérêt à la vérité, à la justice, au devoir, reconnaît Dieu quoi qu'il en ait, et il plaît à Dieu, quel qu'il soit. C'est ce qui est écrit aux Actes des apôtres à l'occasion du centurion Corneille. Ce centurion était un Romain, un païen, et cependant il faisait beaucoup de bonnes œuvres, il répandait d'abondantes aumônes, et par là il était préparé à recevoir la grâce insigne qui lui a été accordée. C'est un premier degré qui l'a amené au second. L'honnêteté des actes moraux est une bonté préparatoire à un degré supérieur du bien, au bien et au mérite surnaturels. Ainsi on peut trouver beaucoup de bonnes choses, beaucoup d'actions honorables et louables chez les païens et les infidèles. Dieu, est-il dit aux Actes des apôtres, ne fait point acception des personnes, et dans toutes les nations, chez tous les peuples, celui qui le craint et observe la justice lui est agréable. Donc, veut-on accomplir le précepte de l'apôtre, veut-on faire ce que saint Thomas enseigne, tout rap-

porter à Dieu ? Qu'on cherche le bien partout et toujours, qu'on le fasse parce qu'il est bien, qu'on aime et pratique la justice, parce qu'elle est la justice, qu'on préfère en toutes choses le devoir à la jouissance. Quand la passion entre en lutte avec la conscience, si l'on donne gain de cause à la conscience, c'est Dieu qu'on honore, c'est à Dieu que l'action se rapporte ; et quand même on aurait le malheur, par une erreur de l'esprit, par un travers de l'imagination, qui se rencontrent trop souvent de nos jours, de le renier en paroles, on le confesserait par ses actes, et c'est un bonheur.

Enfin on distingue encore dans les écoles le rapport actuel et le rapport habituel.

Il y a rapport actuel quand, au moment même où l'on agit, on pense à Dieu comme à sa fin dernière, pour lui renvoyer avec amour l'acte qu'on accomplit, et tout le bien qui peut en provenir : *Omnia ad majorem Dei gloriam.*

Le rapport habituel a lieu quand on est ordinairement dans cette disposition, et alors tout dans la conduite se tourne spontanément vers Dieu. C'est un des priviléges ou des bénéfices de la vertu, de la piété. Comme elle est en rapport incessant avec Dieu par la prière et par l'amour, la volonté tend vers lui comme naturellement, et lui rapporte tout ce qu'elle fait, même sans y penser expressément. De là la justice chrétienne, soutenue par la grâce sanctifiante, qui distingue les vrais chrétiens, et particulièrement les saints, qui vivent déjà en ce monde en union avec Dieu, ou en sa présence.

Il nous reste à considérer les conséquences nécessaires de l'acte moral. Nous en avons expliqué la formation, et les éléments qui le constituent. Nous avons

dit ensuite ce qui caractérise l'acte comme moral ou immoral, et ce qui fait qu'une action est bonne ou mauvaise. Nous allons voir maintenant sommairement ce qui sort de l'acte moral accompli, à savoir: 1° la responsabilité; 2° le mérite ou le démérite; 3° la vertu ou le vice; 4° le bonheur ou le malheur.

1° La responsabilité. Être responsable, c'est rendre compte de l'acte commis, et en subir les conséquences. Par l'acte moral l'homme est cause, cause seconde, puisque Dieu seul est cause première. Or, une cause véritable est nécessairement intelligente et libre. Les causes physiques ne sont pas proprement des causes; car elles sont aveugles, elles ne savent point ce qu'elles font, ce n'est pas elles qui produisent. Ainsi dans un enchaînement de faits, qui s'amènent les uns les autres, il n'y en a pas un seul, si ce n'est pas l'homme qui les opère, qui puisse arrêter la série et dire : Vous n'irez pas plus loin. De même il n'y en a pas un seul qui puisse de lui-même se mettre en mouvement pour déterminer une suite d'actes. Ils ne sont donc point des causes, car ils ne donnent point le mouvement, ils ne mettent pas en branle ; mais quand l'impulsion leur est donnée, ils la communiquent fatalement, en raison du mouvement reçu et de leur capacité pour la force transmise. Il en est autrement des volontés libres. Elles commencent des séries d'actions, il y a un moment où elles disent : Je veux ou je ne veux pas, je ferai ou je ne ferai pas. Puis, quand la série est commencée, elles peuvent la briser, ou, comme on dit en langage de bateau à vapeur, elles peuvent *stopper*. Au cri *stop* tout s'arrête. Suivons cette comparaison. Est-ce que ce bateau peut s'arrêter lui-même avec sa machine infernale? Pas plus qu'il ne peut se mouvoir. Qui peut donc l'arrêter? une

voix qui crie : *stop*. Quelle est cette voix? celle de l'homme qui commande, c'est-à-dire une volonté, une raison qui défend d'avancer ou reculer, à cause d'un obstacle, d'un écueil, d'un besoin quelconque. Il y a là une volonté libre qui est la cause de tout. Mais la machine, le bâtiment, aucun des outils, des instruments qui servent à gouverner le navire, n'en peuvent mais, car tout cela ne raisonne pas.

La responsabilité dérive de la causalité, c'est-à-dire que la cause première, je dis première, parce que les causes secondaires ont une initiative, la cause première, ou celle qui produit l'impulsion, répond de toutes les conséquences. Car si elle n'avait pas causé ce mouvement, tous ces effets, soit en bien soit en mal, n'auraient pas été produits. Si ces effets sont bons, honnêtes, elle en aura la gloire et la récompense; s'ils sont au contraire immoraux, délits ou crimes, elle en aura la honte et la punition.

Ainsi la responsabilité sort d'abord de la liberté, principe et cause des actes; puis de la délégation du Créateur, qui a donné à l'homme cette puissance magnifique qu'on appelle la liberté, attachant à cet apanage une loi qu'il doit accomplir, et dont il lui sera demandé compte. J'ai reçu un pouvoir immense pour une certaine fin. En me confiant ce pouvoir, on m'a dit : Voilà où tu dois aller. Donc quand j'aurai achevé la marche, et on marche toute sa vie, quelqu'un à coup sûr me demandera compte de l'usage j'aurai fait en route des moyens accordés et des choses accomplies.

La vie humaine n'est pas un phénomène fortuit, un simple effet du hasard; ce n'est pas un grain de sable du désert emporté par le vent. A toutes ces existences si diverses il y a une destination. Chaque homme ici-

bas a sa vocation, et doit employer sa vie à quelque chose qui lui a été marqué ; il faut qu'il atteigne sa fin. Donc, quand il sortira de cette vie, il devra en rendre compte, et on lui dira : Qu'avez-vous fait sur la terre ?

Est-ce que nous n'agissons pas ainsi avec nos serviteurs ? Est-ce que la responsabilité ministérielle n'est pas la même chose ? Quand on a investi un homme de sa confiance dans une affaire, on lui trace la sphère où il doit se tenir, et sa responsabilité est déterminée par les limites assignées, par la circonscription tracée, par la loi imposée. Or, nous sommes tous des ministres chargés d'une certaine fonction au département de ce monde. Nous avons reçu une intelligence pour reconnaître ce qui est bien, ce qui est juste. Nous avons reçu une volonté pour accomplir la loi, et elle peut l'enfreindre. Il viendra donc un jour où l'on nous demandera compte de l'usage de nos pouvoirs. Cela est inévitable, nous ne pouvons y échapper, c'est l'*ineluctabile fatum*.

Il ne faut pas confondre la responsabilité avec la solidarité. La solidarité sort de la fatalité, tandis que la responsabilité dérive de la liberté. On est responsable de ce qu'on fait, on est solidaire de ce qu'on ne fait pas.

Un jour les membres cherchèrent querelle à l'estomac, et dirent : Nous nous fatiguons beaucoup, nous nous épuisons, et ce paresseux ne bouge pas. Il profite de tout ce que nous lui donnons, et tandis que nous avons tant de peine à mouvoir le corps et à le transporter, lui reste toujours dans la quiétude de la digestion. L'estomac répondit ainsi, ou à peu près : Sans moi que feriez-vous ? Vous me donnez à manger, c'est vrai ; mais je

digère, et quand j'ai digéré, cette nourriture, dont vous ne sauriez que faire si je ne l'avais préparée, passe dans le cours du sang, et vous est apportée jusque dans vos moindres fibres. C'est là ce qui vous nourrit, vous fortifie, et vous défailleriez bientôt, si je cessais de vous réparer.

Un corps est composé de plusieurs organes et de plusieurs membres, et parce qu'il est une unité, et qu'il n'y a en lui qu'une seule et même vie, tous les organes, tous les membres y participent. Vivant dans une sympathie mutuelle, ils sont nécessaires l'un à l'autre, en sorte que la santé du corps est celle de tous les organes, et la santé d'un organe contribue au bien de tous les autres, comme aussi la maladie du corps devient la maladie de tous les membres, et le mal d'un seul va retentir dans tous.

Partout où il y a unité et variété, la variété se fond dans l'unité, il y a une solidarité nécessaire. Cela arrive dans tous les corps naturels, politiques, moraux ou religieux, dans une société quelconque. Or, comme le genre humain est un tout, une unité, il est impossible que ce qui le touche ne touche pas tous ses membres, et qu'en retour tout ce qui se rapporte à chacun de ses membres n'intéresse pas le genre humain tout entier.

Homo sum et humani nihil a me alienum puto. Je suis homme et rien de ce qui est humain ne m'est étranger. C'est ce qui explique cette grande vérité, qui est la base du christianisme, et sans laquelle il est impossible de comprendre la solidarité de nos premiers parents et de leurs descendants dans le péché d'origine. Une semence viciée peut-elle donner des plantes saines, un principe faux ou faussé produire des conséquences justes, une erreur enfanter des vérités ? Aussi,

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

que les hommes du monde, et qui veulent y fonder une famille, prennent garde et songent qu'ils portent en eux par la solidarité l'avenir de leurs enfants; car ce sang qu'ils leur donneront avec la vie, s'il est vicié, viciera leur nature, et ainsi ils peuvent les rendre tristement solidaires de leurs désordres et de leurs maladies. La transmission du péché originel est l'application nécessaire de la loi naturelle, qui régit l'ordre logique et moral comme le monde physique. La première faute admise, la loi s'applique fatalement. C'est une source ouverte, il faut qu'elle coule avec le venin qu'elle contient. Si c'était une source de bien et de vertu, elle porterait partout où elle se répandrait le rafraîchissement et la vie. De là dans les familles l'honneur ou la honte, le bonheur ou le malheur solidaires. Tous les membres de la famille participent involontairement, et sans qu'il y ait de leur fait ni mérite ni démérite, au bien ou au mal de la famille entière et de chacun de ses membres. Aussi, si on a dans sa famille un héros, un saint, un homme distingué, on aime à s'en glorifier, on en reçoit comme un reflet d'illustration, et bien que leur vertu ou leur génie aient seuls accompli leurs belles actions ou conquis leur gloire, cependant on s'en fait aussi une espèce d'auréole par la participation de la solidarité, et l'on a raison. Quand dans la famille, au contraire, se trouve un criminel, un misérable, on a peine à prononcer son nom, et l'on rougit de l'entendre, tant nous reconnaissons la solidarité, puisqu'à nos yeux ce nom, que nous portons en commun avec un homme dégradé, a contracté quelque chose d'ignominieux, dont nous ne voudrions point partager la tache, et qui nous atteint malgré nous.

2° La seconde conséquence est le mérite ou le dé-

mérite, et nous distinguons tout de suite le mérite naturel du mérite surnaturel. On a fait une bonne action, on a rempli son devoir; malgré les résistances de la passion, la loi a été accomplie, et on a le sentiment qu'on a satisfait à la justice, qu'on est dans l'ordre. Or, le sentiment de l'ordre est comme celui de la santé. La santé est si précieuse, et à peine si on l'estime quand elle n'est pas troublée; c'est comme l'air que l'on respire, c'est l'état naturel; on en jouit presque sans le savoir, et comme si elle nous était due. Mais qu'elle soit dérangée, qu'on vienne à souffrir d'une manière quelconque, et que la souffrance se prolonge, ah! comme on sentira vivement la convalescence ou le retour à la santé, et combien ce qui paraissait sans goût tout à l'heure, à cause de l'habitude, semblera plein de douceur et de délectation. Ainsi du sentiment de l'ordre ou de la santé morale. C'est un bien-être intérieur qui donne peu de goût sensible dans l'état ordinaire, mais un calme, une sérénité qui reluit sur la figure de l'homme honnête, et qui la rend aimable et respectable. Mais que l'ordre moral soit dérangé, que la conscience soit troublée, que la santé de l'âme soit altérée, ah! alors ce désordre se fera vivement sentir par l'agitation et le remords. Dans le premier cas au témoignage d'une bonne conscience se joint l'espoir d'une récompense. Car si j'ai fait mon devoir, si j'ai accompli la loi et observé le précepte, je suis dans l'ordre, je puis attendre une rémunération, c'est-à-dire la continuation et l'accroissement de bonheur que j'éprouve en raison du bien que j'ai fait. Voilà ce qui constitue le mérite naturel.

Cependant, il faut prendre garde de tomber dans ce qu'on appelle la justice propre, en se complaisant dans son mérite, et en s'attribuant toute la gloire du

bien qu'on a fait, du mal qu'on a évité. Ici se trouve la nécessité du rapport à Dieu. Car, enfin, de quoi te glorifies-tu? demande l'Apôtre. Tout ce que tu as, on te l'a donné, tout ce que tu possèdes, tu l'as reçu, et si tu as su observer la justice et fuir l'iniquité, c'est par une force provenant de celui qui, maître des volontés, peut par sa grâce les exciter au bien et leur inspirer la vertu. Il faut donc être modeste dans le bien. C'est le caractère de la vertu véritable. Les païens ne connaissaient guère l'humilité. Ils ont eu des hommes justes, de grands hommes, qui ont su sacrifier plus ou moins leurs passions au devoir, le plaisir et même l'utile à l'honnête. Mais il y avait en général parmi eux beaucoup d'orgueil, une tendance à s'attribuer la gloire du bien accompli, et c'est pourquoi le paganisme apothéosait ses héros; il en faisait des demi-dieux, des dieux, et même plus que des dieux, comme l'affirmaient les stoïciens.

D'un autre côté chez les Juifs, le peuple aimé de Dieu, choisi pour préparer les voies de sa miséricorde et de la rédemption, il y a eu le même excès sous une autre forme, savoir, la trop grande confiance dans l'efficacité de leurs œuvres et dans l'observation de la loi. En accomplissant les commandements ils croyaient à leur justice propre devant Dieu, comme ce pharisien de l'Évangile qui disait dans sa prière : Seigneur, je vous rends grâce de ce que je ne suis pas comme ce misérable publicain, ni comme le reste des hommes qui violent la loi; quant à moi je l'accomplis; je jeûne tant de fois la semaine, et je paye la dime de tous mes biens, etc. Et cependant le pauvre publicain qui priait avec humilité, se tenant au bas du temple, sans oser lever les yeux, et se frappant la poitrine en implorant la miséricorde divine, retourna justifié dans sa maison,

et le pharisien superbe, qui se rendait à lui-même un si beau témoignage et méprisait les autres, resta dans son orgueil et dans ses péchés.

Ce fait nous amène au mérite surnaturel, qui peut avoir pour récompense l'éternelle vie. Nous avons vu tout à l'heure que le mérite renferme, comme élément essentiel, l'espoir d'une récompense. Or, il y a des actions qui donnent l'espérance légitime, non-seulement d'une récompense humaine, toujours bornée, mais encore d'une récompense infinie, sans limites. Or, comme l'homme par lui-même ne peut mériter un bien infini, parce qu'il n'y a aucune proportion entre ses actes et l'infini, il suit que par sa propre justice il est incapable d'obtenir cette récompense sans terme. Que si, donc, il fait des actions qui aient ce mérite et puissent lui faire espérer cette rétribution, ce ne peut être en vertu de son droit, car il n'en a pas. La condition humaine est telle que, réduite à elle-même, elle n'a aucun droit à l'infini ; car il n'y a aucune proportion entre le Créateur et la créature, entre l'infini et le fini, et bien que naturellement par des actions morales nous ayons droit à une certaine rémunération, à un certain bonheur proportionné à la bonté de nos actes, il n'y a rien en eux qui puisse nous mériter un bonheur sans bornes.

Qu'est-ce en effet que ce bonheur infini ? C'est la vie éternelle, et la vie éternelle est la vie même de Dieu, dans laquelle nous entrons, à laquelle nous prenons part. La vie de la créature peut-elle naturellement devenir la vie du Créateur ? Est-ce que le fini peut ainsi par sa nature se mêler à l'infini, et participer à la nature même de l'infini, *divinæ consortes naturæ*, dit l'Apôtre ? Non sans doute, car il n'y a point de proportion entre Dieu et

l'homme. L'homme naturellement n'a aucun droit sur Dieu. Qui peut donc lui en donner ? Dieu, Dieu seul dans sa miséricorde et par sa bonté. Certes, ce n'était pas un droit pour l'homme coupable, qui s'était révolté contre Dieu et lui avait témoigné tant d'ingratitude en retour de tant de bienfaits, ce n'était pas un droit pour lui d'être racheté. Qui a amené cette œuvre de réhabilitation ? Le grand sacrifice. Qui l'a opéré? La miséricorde, et elle l'a accompli d'une manière admirable par la substitution d'une victime divine au coupable, et quand la justice a été satisfaite, la miséricorde a abondé. Mais d'abord la justice a eu son cours; car jamais la violation de la loi n'est réparée que par une expiation, et l'expiation demande une victime.

L'homme n'a donc de droit à l'éternelle vie, à la récompense infinie, qu'autant que Dieu lui en donne, et pour cela il faut que Dieu exerce à son égard sa miséricorde et son amour. C'est ce qui s'est fait par l'incarnation du Fils de Dieu, descendu au milieu des hommes, par le Verbe fait chair, par Jésus-Christ mourant sur la croix, et versant tout son sang en expiation et comme propitiation. Ce sang, qui contient à la fois la vie humaine et la vie divine, a rendu à l'homme l'innocence dont il était revêtu au premier jour et qu'il avait perdue par sa faute ; et par ce sang encore la vie divine est revenue sur la terre, et s'est greffée de nouveau sur la tige de l'humanité dépouillée et dégradée.

Voilà comment l'homme a pu satisfaire, non par lui-même, mais par les mérites de Jésus-Christ, par le sang de Jésus-Christ ; et encore, avec cette miséricorde toute gratuite, fallait-il, pour que l'homme ait un droit, que Dieu ait promis et attaché l'éternelle récompense à certains actes. C'est ce qui a été fait, et de là sort le mérite

surnaturel qu'on appelle, et c'est saint Thomas, je crois, qui a le premier employé ce mot, mérite *de condigno*, mérite de condignité, ou qui rend l'homme digne de la vie éternelle. Toutefois, il ne faut pas le confondre avec un autre mérite surnaturel, qui est simplement de convenance, auquel la vie éternelle n'est pas infailliblement attachée, et qu'on appelle mérite *de congruo*. Dans ce dernier cas, l'action, n'étant pas produite en union avec Jésus-Christ, peut seulement donner confiance en la bonté de Dieu et l'espérance qu'elle sera récompensée. Telles sont les actions vertueuses des infidèles, des pécheurs ; car il faut que le pécheur puisse revenir par quelque voie, et puisque, n'étant pas en état de grâce, ses œuvres ne produisent point le salut, et que cependant Dieu veut qu'il se convertisse, il faut qu'il puisse faire des œuvres *de congruo*, qui, attirant sur lui la miséricorde et lui donnant l'espoir d'une récompense, le disposent à obtenir la grâce nécessaire pour le remettre en union avec Dieu par Jésus-Christ. C'est là ce qui constitue le mérite surnaturel de ceux qui reviennent à Dieu. Ainsi faisait le centurion Corneille dont nous avons parlé plus haut.

Dans tous les cas, soit dans le mérite naturel, soit dans le mérite surnaturel, il y a toujours la part de la liberté par sa coopération, sans laquelle il n'y aurait point de mérite. Quelle est cette part? Je renonce à le dire, c'est une question si difficile et si profonde qu'on discutera sans doute jusqu'à la fin du monde sans la résoudre. Mais ce qui est certain, c'est que dans tout mérite naturel ou surnaturel il y a quelque chose de l'homme. Sans aucun doute, Dieu est la source de tous les êtres, il donne à tous la respiration, le mouvement et la vie; mais quand il a affaire à des créatures intelli-

gentes et libres, son action n'entre pas en elles comme dans les créatures sans raison et sans volonté, qu'il suffit de pousser pour qu'elles avancent ou reculent. L'homme peut contrarier le mouvement ou s'y associer, l'arrêter ou l'accélérer. Il peut s'opposer à Dieu de toutes manières, par son esprit et par sa liberté, et lui dire à tout instant : Je ne le veux pas, je ne le ferai pas, et il le dit trop souvent à son grand détriment. Donc il y a toujours la part de l'individu, sans laquelle il n'y aurait pas de mérite, et sans mérite point de récompense, comme sans démérite point de punition.

3° La vertu et le vice sont une troisième conséquence des actions accomplies.

La vertu est l'heureuse habitude du bien, l'habitude de bien faire ; elle se forme et se consolide par la fréquente répétition des bonnes actions, et elle a cet excellent résultat qu'elle rend le bien plus facile, en sorte qu'on finit par le faire comme spontanément. En outre, l'effet de l'habitude étant de nous immobiliser dans une manière de faire, dans une pratique quelconque, la vertu qui en provient est comme une transition entre le commencement du bien en ce monde et le bien parfait dans l'éternité où nous y serons fixés, si Dieu nous accorde la grâce d'y parvenir.

L'habitude du mal a la même efficacité, c'est-à-dire qu'elle rend le mal plus facile à mesure qu'on commet des actions mauvaises, et l'on s'y enfonce quelquefois si profondément, qu'il est bien difficile d'en sortir. Ce qui fait aussi le passage entre le commencement du mal en ce monde et le comble du mal dans l'autre, où le méchant sera enchaîné dans le mal qu'il aura voulu de toute la plénitude de sa volonté, et après avoir repoussé ou épuisé tous les moyens de la miséricorde. Chose ter-

rible, et que cependant la foi et la raison obligent d'admettre ! Car s'il y a une éternité de bonheur, pourquoi n'y en aurait-il pas une de malheur ? Si la liberté peut s'établir dans le bien par ses efforts et par son choix, pourquoi lui refuserait-on le pouvoir de se fixer dans le mal qu'elle a préféré de son plein consentement ? Elle le peut malheureusement, autrement elle ne serait plus la liberté.

4° Enfin le bonheur ou le malheur suivent inévitablement les actes humains, ils sont nécessairement liés au vice et à la vertu. Je parle ici du bonheur et du malheur en dernière fin, non pas de ces bonheurs qui n'en sont pas, bonheur d'un moment, jouissance passagère des sens qui peuvent très-bien se rencontrer en ce monde avec une conduite vicieuse et une mauvaise conscience. Les criminels peuvent jouir de cette façon-là, puisque les brutes en jouissent. Je ne parle pas non plus de ces malheurs superficiels qui ne sont que des traverses pénibles, des accidents plus ou moins douloureux, toutes choses qui passent. Je parle de ce qui est définitif, du bonheur et du malheur éternels, de ce qui sauve l'homme ou le perd à jamais.

L'homme vertueux, celui qui veut le bien et l'accomplit habituellement, fait à la fois son propre bonheur, celui de son prochain, de ceux qui l'entourent, du genre humain tout entier. Il y travaille et y contribue pour sa part ; car il faut que le règne de Dieu arrive finalement en ce monde, et pour cela il faut, dit l'Apocalypse, que le nombre de ceux qui s'y dévouent, et qui s'en font les martyrs, soit complet. Donc, si vous vous donnez au bien, si vous suivez son drapeau et soutenez sa cause, vous en devenez le soldat ; vous grossissez son armée, vous vous dévouez à sa gloire,

ou, pour nous servir d'une autre image que le langage sacré emploie souvent, si chacun apporte sa pierre à la construction céleste, ces pierres, si petites qu'elles soient, ne fût-ce que des grains de sable amoncelés par les siècles, finiront par former un immense édifice. Ainsi de l'Église. Chacun peut y porter sa pierre, ou plutôt chacun peut en être lui-même une pierre vivante. Et alors la maison de Dieu s'élève, nous travaillons à l'établir en ce monde avec la puissance divine, comme nous le demandons chaque jour dans l'admirable prière que Jésus-Christ nous a enseignée.

Si, au contraire, nous nous adonnons au vice et au crime, nous contribuons, autant qu'il dépend de nous, au triomphe du mal, comme par la vertu nous coopérons au succès du bien. Il y a deux cités ici-bas, dit saint Augustin, la cité de Dieu et celle du démon; les hommes s'emploient à édifier l'une ou l'autre. Scrutons notre conscience, et demandons-nous si, dans ce que nous faisons habituellement, nous participons réellement au développement et au triomphe de la justice sur la terre, ou à l'accroissement et au règne de l'iniquité. Demandons-nous dans quel camp nous mettre, à quel drapeau nous rallier, et si dans nos actions de tous les jours, par nos désirs les plus vifs, par nos efforts les plus énergiques, nous cherchons à faire prévaloir ici-bas la cause du bien ou celle du mal.

Voilà comment la moindre action honnête a son importance, comment elle tend à hâter le mouvement de l'humanité vers sa fin dernière. Là seulement est le véritable progrès ou l'accomplissement de la volonté divine dans le monde. La doctrine chrétienne seule comprend et active le vrai progrès, et il avance, à mesure que l'activité libre des hommes s'unit et s'iden-

tifie avec l'acte pur de Dieu. Par leur opposition les mechants en retardent la marche ou la réalisation sur la terre autant qu'il est en eux; par le concours de leurs volontés ou de leurs forces les bons en accélèrent l'avénement et concourent à la pleine manifestation de la vérité.

Ce livre étant, comme *la Philosophie des lois au point de vue chrétien*, le sommaire d'un cours fait à la Sorbonne, nous demandons à nos lecteurs la permission de le terminer, comme l'autre, par la péroraison de la dernière leçon, qui exposait la situation d'alors dans la marche et le mouvement de notre enseignement.

» Telles sont en abrégé les conséquences nécessaires des actes humains. Ici se termine ce que nous devions vous exposer cette année. Nous avons expliqué comment l'acte humain se forme, quels en sont les éléments essentiels; nous vous avons montré comment il devient bon ou mauvais, quelles sont les conditions de la moralité et de l'immoralité, et enfin nous venons de vous en signaler les conséquences.

« Il reste encore beaucoup à faire, et nous avons devant nous une longue carrière à fournir. Cette année nous en avons parcouru une partie. Nous savons ce qu'est l'acte moral en lui-même; mais il faut maintenant le voir en face de sa règle, car il ne s'apprécie que par sa conformité avec la loi. Il faut donc expliquer la loi souveraine de l'homme, qui qualifie ses actes et sert à les apprécier. Il faudra donc dire d'abord ce qu'elle est dans son principe, dans son origine, dans sa

nature, dans son essence et dans ses dérivations multiples; puis, comment elle s'établit, s'autorise et s'applique, comment elle se transforme et parfois s'obscurcit et s'oblitère. Ce n'est pas tout : quand nous aurons fait cela, nous aurons l'acte humain d'un côté, la loi de l'autre, la loi qui doit être son modèle, sa règle. Il faudra les rapprocher, considérer l'activité libre de l'homme en face de la loi, c'est-à-dire les manières diverses dont la volonté peut l'accomplir ou la violer, en sorte que nous aurons à décrire toutes les vertus, depuis la bonne œuvre la plus minime jusqu'à la perfection chrétienne, et tous les délits, depuis la faute la plus légère jusqu'à la perversité la plus profonde.

« Voilà, Messieurs, ce qui nous reste à faire. Le pourrai-je ? Pourrai-je aller avec vous jusqu'au bout de cette immense carrière ? Dieu seul le sait, mais ce que je sais, Messieurs, et je vous le dis avec plaisir, c'est que ma volonté ne s'y refuse point.

« L'an passé, à pareille époque et dans la même circonstance, je vous disais : « Continuerai-je cet enseignement[1] ? Je ne sais si les temps s'y prêteront, si ma force y suffira, mais je puis vous affirmer que je l'espère, que je le désire, et même, je l'avouerai, j'en suis vivement tenté. » Vous avez applaudi.

« Aujourd'hui, Messieurs, après une année révolue, après une nouvelle expérience de votre bienveillante attention, après avoir vu l'empressement que vous avez mis toute l'année à suivre ces leçons, après avoir goûté moi-même cette joie intime et pure que la science donne à ceux qui la cultivent avec amour, aujourd'hui

[1] L'auteur était alors vicaire général et promoteur du diocèse de Paris, ce qui lui laissait peu de temps pour les travaux de l'enseignement.

je vous dirai la même chose, car je suis encore dans la même disposition, avec quelque chose de plus cependant et je l'avouerai encore naïvement : l'an passé j'étais vivement tenté ; cette année, je suis vaincu par la tentation (*Applaudissements.*) »

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER.

EXPOSITION DU SUJET.

La théologie morale et la philosophie morale, qui ont le même objet, diffèrent par leur principe, par leur autorité, par leur étendue, par leurs moyens. — Plan général de la théologie morale. — Explication de l'acte humain. — Ses principes, sa nature, ses conséquences..... 1

CHAPITRE II.

IDÉE DE L'ACTE HUMAIN.

Quand est-ce que l'homme agit *humainement*, *en homme*, dans la plénitude de son humanité? — La raison et la volonté, par conséquent la conscience et la liberté, principes immédiats des actes humains proprement dits. — L'homme, pouvant connaître et violer les lois de la nature, il existe *un ordre moral* essentiellement distinct de *l'ordre physique*. — Différence morale des actions semblables physiquement. 32

CHAPITRE III.

DISTINCTION DES ACTES HUMAINS.

Distinction des actes humains. — Actes spontanés, actes commandés, — intérieurs et extérieurs. — Actes propres, actes médiats et les causes qui y concourent, positives et négatives. — Actes bons et mauvais. — Formation de l'acte humain par le concours de la volonté et de la raison. — Ce qu'est la volonté dans l'homme et comment elle se manifeste. — Distinction de la volonté, de la pensée et de la sensibilité. 53

CHAPITRE IV.

DE LA VOLONTÉ DE L'HOMME.

Tout acte volontaire de l'homme a un double principe, l'un subjectif et l'autre objectif. — Libre dans sa réaction positive ou négative à l'égard de l'objet qui l'actionne, la volonté humaine n'a point l'initiative de ses actes; elle est *cause seconde*. — Analyse de l'acte volontaire. — Distinction des actes volontaires..... 72

CHAPITRE V.

CONCOURS DE LA RAISON A LA PRODUCTION DE L'ACTE VOLONTAIRE.

Considération sur la nature et l'exercice de la raison en général. — Part que prend la raison à la production de l'acte volontaire. — Comment se constituent la *conscience morale* et la *liberté morale* par le concours de la raison et de la volonté..... 96

CHAPITRE VI.

PRINCIPES MÉDIATS DE L'ACTE VOLONTAIRE.

Principes médiats de l'acte volontaire. — La raison et la volonté sont influencées par diverses causes : causes naturelles, l'organisation, le tempérament, le sexe, l'âge, l'appétit concupiscible et irascible, le besoin, les affections, l'exemple, l'imitation, le respect humain; causes mystérieuses, les bonnes et les mauvaises inspirations, les tentations; causes surnaturelles, l'action de la grâce et de ses instruments... 122

CHAPITRE VII.

LA LIBERTÉ MORALE.

La liberté morale est une vérité dogmatique, affirmée par la parole révélée et définie par l'Église. — Elle est démontrée philosophiquement par l'observation psychologique ou le témoignage de la conscience, par le consentement général des peuples, par les institutions religieuses et civiles, par le but et les moyens de l'éducation. — Sans la liberté morale la société est absurde et impossible..... 156

CHAPITRE VIII.

IDÉE DE LA LIBERTÉ MORALE.

Idée de la liberté morale. — Ce qu'elle est dans son essence, le pouvoir de se déterminer par soi-même, *proprio motu*, ou d'être la *cause* de son acte. — Par elle surtout l'homme est l'image de Dieu, qui agit *ex se* et *per se*. — Application à la liberté civile et politique. — La liberté n'implique pas nécessairement le pouvoir de faire le mal..... 168

CHAPITRE IX.

OBJECTIONS CONTRE LA LIBERTÉ.

Analyse de l'acte libre. — Objections contre la liberté et réponses. — Système janséniste. — Théories de la science moyenne et conditionnée. — De la contempération. — De la prémotion ou prédétermination physique..... 193

CHAPITRE X.

DE LA NÉCESSITÉ.

Causes qui détruisent ou affaiblissent l'acte volontaire et libre. — De la nécessité. — Nécessité métaphysique, nécessité physique, nécessité morale. — La liberté de la volonté n'est détruite que par l'impuissance absolue de se déterminer par elle-même. — La nécessité morale n'est qu'une grande difficulté qui peut toujours être surmontée par les moyens naturels ou surnaturels. — Cas où la nécessité morale se confond presque avec la nécessité physique..... 219

CHAPITRE XI.

INFLUENCE DE L'IGNORANCE SUR LA LIBERTÉ.

Causes qui affaiblissent l'acte libre. — L'ignorance invincible et vincible. — Conditions et effets de l'ignorance invincible. — Causes et variétés de l'ignorance vincible. — La première excuse toujours du péché, la seconde tantôt l'atténue, tantôt l'augmente..... 244

CHAPITRE XII.

INFLUENCE DE LA PASSION SUR L'EXERCICE DE LA LIBERTÉ.

Influence de la passion sur l'exercice de la liberté. — La violence physique, ou la coaction, ôte la liberté de l'acte extérieur; elle ne peut atteindre la *volition* ou l'acte interne et immédiat de la volonté, mais seulement les actes *commandés* de l'esprit et du corps. — La crainte, qui est une violence morale, empêche l'acte libre, si elle ôte l'usage de la raison. Dans tous les autres cas elle ne détruit pas le volontaire, bien qu'elle le diminue plus ou moins, en raison des circonstances. — Influence de l'habitude sur l'exercice de la liberté..... 265

CHAPITRE XIII.

LA CONSCIENCE MORALE.

Ce qu'est la conscience morale. — Analyse de la conscience morale. — Conscience instinctive, conscience réfléchie. — Explication des noms divers donnés à la conscience. — Comment elle se forme. — Son autorité n'est ni infaillible ni sans appel, pas plus que celle de la raison. — Moyens surnaturels pour l'éclairer dans la connaissance du bien et du mal et la diriger dans la pratique..... 286

CHAPITRE XIV.

LES VARIÉTÉS DE LA CONSCIENCE.

États divers de la conscience morale. — Conscience erronée ou fausse. — Conscience vraie. — Conscience douteuse. — Conscience certaine. — Conscience scrupuleuse et origine des scrupules. — Conscience large ou trop facile..... 310

CHAPITRE XV.

LES SCRUPULES. — LE PROBABILISME.

Conscience scrupuleuse. — Conscience large. — Conscience probable. — Improbable. — Doctrine du probabilisme. — Le probabilisme relâché opposé à la rigueur du jansénisme. — Légitimité et utilité dans la pratique du probabilisme modéré..... 330

CHAPITRE XVI.

QUALIFICATION MORALE DES ACTIONS.

Qualification morale des actes humains. — Considérés en eux-mêmes, *in abstracto*, ils sont bons ou mauvais moralement en raison de leur conformité ou de leur non-conformité à la loi. — Dans la pratique, à la qualité de l'action doivent se joindre l'intention de l'agent, l'objet voulu comme fin, les moyens employés pour arriver à la fin, et les circonstances où il opère. — Questions à ce sujet..... 356

CHAPITRE XVII.

LES CIRCONSTANCES.

Importance des *circonstances*, ou conditions accessoires à l'action, qui peuvent en modifier ou même en changer la moralité. — Elles influent

sur la qualité morale des actes de trois manières. — Explication des sept circonstances principales, *quis*, *quid*, *ubi*, *quibus auxiliis*, *cur*, *quomodo*, *quando*? — Circonstances aggravantes ou atténuantes. 380

CHAPITRE XVIII.

L'INTENTION.

La fin de l'action, ou l'objet voulu par l'agent, en détermine le motif principal ou l'*intention*. — La fin est intrinsèque ou extrinsèque, — prochaine ou éloignée, — principale ou subalterne et accessoire, — dernière ou intermédiaire. — Manières diverses dont une fin différente peut qualifier des actions qui paraissent semblables. — La fin dernière des actes sert à déterminer le péché mortel ou le péché véniel. — Est-on obligé de rapporter toutes ses actions à Dieu, et comment?..... 401

CHAPITRE XIX.

CONSÉQUENCES NÉCESSAIRES DES ACTES HUMAINS.

Conséquences nécessaires des actes humains : 1° la *responsabilité* de l'agent moral, qu'il ne faut pas confondre avec la *solidarité*; 2° le *mérite* naturel ou surnaturel, *de congruo* ou *de condigno*; 3° le démérite de la volonté, qui s'est mise hors la loi ou contre la loi; 4° la vertu ou le vice, qui se forment par l'habitude des bonnes ou des mauvaises actions ; 5° le bonheur ou le malheur de l'agent, de ceux qui l'entourent et de l'humanité entière..... 422

FIN DE LA TABLE.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

Date Due

~~May 27 62~~			

2412
241. 2
B.17
Bautain, Louis Eugene Marie
1796-1867
AUTHOR
La Conscience ou la Regle des Actions
TITLE
ST ALBERT'S COLLEGE LIBRARY